



西南大學
文獻學研究叢書

帛書《易傳》研究

王化平 著

四川出版集團
巴蜀書社

序

上世紀七十年代出土的馬王堆帛書，內容豐富，其中《周易》、《老子》等珍貴文獻一直是學術研究的熱點。帛書《周易》有經有傳，經文中的卦序與通行本完全不同，傳的內容與“十翼”也很不相同。帛書《易傳》包括《繫辭》、《二三子問》、《易之義》、《要》、《繆和》、《昭力》，共六種。與通行本相比，帛書在文字上存在很多差異，並且，帛書《繫辭》還缺少了一些章節，所缺少的章節又大部分出現在《易之義》和《要》兩篇中。分析帛書《易傳》與今傳本《易傳》的異文是我們認識二者的關係，進而分析易學史上一些問題的重要途徑，王化平博士的《帛書〈易傳〉研究》，正是以此作為主要研究內容的學術專著。

出土文獻與傳世文獻之間的比較研究需要謹慎、客觀的態度，前者保持了千年前的古書在書寫、文字、內容諸多方面的樣貌，對於古籍校勘、語言文字和思想研究都有彌足珍貴的價值；後者屢經傳抄、刻印和歷代學者的整理、校注，字句和內容都發生了一些變化，訛誤也在所難免，但其優點是具有傳承性，其中的思想和精神已經完全為中國人所接受。兩者的不同特性導致了

具體研究中的兩個極端。一是唯出土材料是從，無視今本中存在的明顯優點，如出土材料中有很多通假字，字形雖與今本不同，意義卻完全相同，但有些研究者固執地將出土材料中的字認為本字，以此立異出新。另一個極端則是被今本牽着鼻子走，忽視出土材料在版本學上的價值。王化平博士對此有所注意，力圖克服偏執一端的做法，在分析異文時，首先解釋異文在各白文本中的意義，然後再分析兩種文本的關係。通過這種方法，作者系統整理了帛書《易之義》和通行本《繫辭》之間的異文，認為帛書的很多文字都要優於《繫辭》，支持了帛書中的相關內容不是節抄自通行本的觀點。

就整體風格而言，帛書《二三子問》等篇可歸於義理易學的範圍，“十翼”也是如此。但如果細分的話，它們應是兩種既有聯繫又有區別的義理易學。《帛書〈易傳〉研究》認為帛書於“聖人之道四焉”，偏向文辭，而“十翼”卻有四者全取的傾向。這種細分是有必要的。隨着出土材料的增多，人們開始注意到早期儒家的複雜性。韓非子說“儒分為八”，而且他們的“取捨不同”。郭店簡中已見《易》與諸經並立，而戰國末年的荀子卻不將《易》列為儒者的學習經典，可見先秦儒家內部對《易》存有不同態度。《史記》和《漢書》記載了儒家易學的傳承譜系，在這個譜系之外肯定還有更多的儒家易學人物和更豐富的儒家易學，帛書《易傳》當是其中的一種。作者還注意到《周易》經典化之初的情形，當此部典籍自史官流向民間時，“術”和“學”有可能分離，“學”注重《周易》的文字所含修身治國方面的意蘊，而對占筮及相關的象數卻不甚重視，《二三子問》可以代表這種傾向。“十翼”代表另一種傾向，它將“術”和

“學”高度結合，它既承繼了巫史傳統，又發揚了周文化中的人文思想，將占筮與哲理闡述融為一體。

近年來，對古史辨派的反思越來越多，要求“走出疑古時代”的呼聲越來越高。這就涉及在實際研究中以何種態度面對出土材料、如何處理它們的問題。隨着出土材料的增多，這些問題已經不容回避。在本書的“餘論”中，作者討論了這方面的問題，在肯定了出土材料的寶貴價值之外，還認為出土文獻並不能輕信。從史源學的角度看，這種態度是可取的，偏信偏疑都不正確，懷疑而不輕信正是學術得以進步的動力之一。

《帛書〈易傳〉研究》一書是王化平博士抽取其學位論文中的一部分，加以擴充而成。該書在現有研究成果的基礎上，綜合取捨，為讀者呈現了帛書《易傳》研究的整體面貌。書中行文樸實、流暢，將有關材料融會貫通，堅持用材料說話的原則，不標新立異，不嘩眾取寵。傳統學術中，易學號為難治，希望該書作者能將這種學風堅持下去，作出更好的成績！

彭裕商

2007年4月

前 言

馬王堆漢墓帛書出土已經三十多年，帛書《周易》從上世紀八十年代開始相繼公布，到現在也已經二十多年。帛書《周易》是在漢初時抄錄的，可以將它歸入漢初易學的範圍，帛書雖然仍以義理為主，但與人們依據傳世文獻所得知的漢初易學有相當大的差異。

漢初易學以田何一系為主，“十翼”是他們傳習的主要經典。“十翼”共七種十篇，它們分工不同，從各種角度詮釋了六十四卦及其卦爻辭。《彖傳》解釋卦辭，《大象傳》從卦象的角度解釋卦辭，《小象傳》解釋爻辭，《繫辭傳》通解六十四卦，《說卦》主要收集了各種卦象，《序卦傳》通過疏解卦序使六十四卦形成一個自我滿足的體系，《雜卦傳》以一種不同於《序卦傳》的方法解釋卦序，《文言傳》只解釋乾、坤二卦。據《漢書·藝文志》的體例，可知被漢人視為書名的“易”，實際上包括了上、下經和“十翼”，《儒林傳》說“《易》為筮卜之書，獨不禁，故傳受者不絕也”，這表明“十翼”也在不禁之列，“十翼”也被視為卜筮之書，這條史實可幫助後人理解“十翼”的性質和作用。其實，一般被當作哲理之書的“十翼”與卜筮絲絲相連，它是當時人們卜筮時離不開的典籍，費直長於卦筮，他的主

要典籍就是“十翼”。這一點很好理解。《左傳》、《國語》中的筮例顯示，當時人們已經開始用理性的眼光分析《周易》，職掌卜筮的史官之流同樣如此。由於這些理性分析是人們在卜筮中的自發行爲，所以從一開始就與巫術結合緊密，這也就奠定了“十翼”在思想表達上的特色。

史官對《周易》的改造可能始終未曾脫離卜筮，與之相反，孔子從一開始就要遠離卜筮，而只取《周易》的文辭。《要》篇中，孔子說《周易》有“古之遺言”，將自己與史、巫分隔，認為自己與他們同途殊歸。如此取捨，與孔子的精神是可以融會貫通的。孔子研究《周易》的情況應該與《論語》所反映的思想、精神相吻合，雖說《論語》未必能全面反映孔子的思想，但至少已經呈現了它的核心內容。從《論語》看，孔子強調踐行，重視人為。所以，卜筮的預言功能對他而言比不上《周易》中那些告誡人們要謹慎持德的言語，後者更能促發人們反諸自身，持德自養。帛書《周易》有經有傳，已經構成一個完整的體系，與通行本《周易》相比，它只有“十翼”中的《繫辭》和《說卦》的部分內容，但它編輯了大量“孔子”論說卦爻辭的內容，這使孔子與《周易》的關係在帛書中體現得更加明顯。《史記》說孔子“晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言”，所以自漢以來，人們都認為“十翼”是孔子所作。二十世紀後，這種觀點受到了越來越大的挑戰，越來越多的人趨向認為孔子不作“十翼”。帛書有大量“孔子”論《易》的內容，卻缺少“十翼”中的大部分篇章，這對人們進一步認識孔子與“十翼”的關係提供了新的線索。帛書中為什麼沒有《繫辭》、《說卦》之外的內容呢？難道南方沒有這些書籍，或者南方的這派易學不傳習這些典籍？“十

翼”並不在被禁之列，而且漢初不僅被田何一系傳習，費直、高相等也有“十翼”，成於南方的《淮南子》甚至引用了《序卦》文，《漢書·藝文志》載《淮南道訓》十二篇，可能也是解說上、下經和“十翼”的^①，可見“十翼”在南北均有流布，傳播地區較廣。因此，帛書易學確有可能不傳習“十翼”中的大部分篇章。

拿帛書《繫辭》以外的幾篇帛書《易傳》和“十翼”相比，它們的特點非常鮮明。《二三子問》解《易》幾乎不使用象數方法，大多數情況下都是通過字詞訓詁，引申字義，最終達到詮釋卦爻辭、闡揚義理的目的。《繆和》、《昭力》以師生問答的形式闡釋卦爻辭的意義，這兩篇更多地運用了以史說《易》的方法。

《二三子問》和《繆和》都在解釋謙卦時使用了象數方法，這是兩篇文獻關係密切的證明之一。《易之義》和《要》篇的性質與整體把握《周易》的《繫辭》相類似，《易之義》以陰、陽作為剖析《周易》的重要概念工具，這對概念落實到政治倫理的領域就成為柔、剛，文、武。《易之義》與卜筮的聯繫要多一點，但在解釋乾、坤二卦的爻辭時，它仍然以義理性的解釋為主，很少借助象數方法。《要》篇記載了孔子表述自己易學思想的論述，這一點比以往的任何文獻都要詳細。《要》和《易之義》都將《周易》與商周之際的歷史和周文王聯繫在了一起，都闡述了憂患意識。總體看來，這五篇帛書也有一定的分工：《二三子問》等三篇以解釋卦爻辭為主，對卦爻辭的解釋在順序上比較隨意，

① 張舜徽《漢書藝文志通釋》（華中師範大學出版社，2004年）：“《別錄》既云校《淮南九師道訓》，‘定著十二篇’，則篇數早定矣。今《漢志》作二篇，傳寫者誤脫‘十’字耳。”王按：《淮南九師道訓》可能內容多有重複，而且不止十二篇，但正好解釋了“十翼”和上、下經，所以劉向將它定為“十二篇”的規模。

不像《彖》、《象》那樣逐條進行；《易之義》、《要》從整體上解釋《周易》，闡述易學思想。帛書這幾篇《易傳》顯然不及“十翼”，“十翼”的體系更加完整，實用性也更強。

帛書《周易》所構造的體系還比較粗糙，《二三子問》諸篇的氣象也無法與《繫辭》、《說卦》、《序卦》相比，“十翼”通過從各種角度詮釋《周易》，建立起了一個極具包容性和生命力的認知體系，《二三子問》諸篇雖有一以貫之的思想，但對卦爻辭的解釋既不完整，又因過分關注義理而忽視了象數，導致《周易》最具活力的部分被冷落，以致成為儒家思想的注腳。儘管如此，帛書還是豐富了人們對漢初易學的認識，提醒人們，除了《史記》、《漢書》所載的那些易學之外，在南方的楚地還有一種很早就已經失傳了的易學。

目 錄

序	(1)
前 言	(1)
第一章 帛書《易傳》研究相關問題	(1)
第一節 從卜筮到義理	(1)
第二節 《易》有聖人之道四焉	(9)
第二章 帛書《周易》研究概述	(20)
第一節 帛書《易經》概說	(20)
第二節 帛書《易傳》研究概論	(28)
第三章 帛書《繫辭》研究	(43)
第一節 帛書與通行本對讀	(43)
第二節 帛書《繫辭》的學派問題	(71)
第四章 帛書《二三子問》研究	(81)
第一節 《二三子問》與《象》、《文言》	(81)
第二節 《二三子問》與《繫辭》	(92)
餘 論	(101)
第五章 《易之義》研究	(107)
第一節 帛書《易之義》的內在結構	(107)
第二節 《易之義》與《說卦》	(109)

第三節 《易之義》與《繫辭》	(117)
第四節 《易之義》論乾、坤兩卦	(126)
第五節 《易之義》論文、武及其成篇時代	(134)
第六章 《要》篇研究	(138)
第一節 《要》篇研究	(138)
第二節 帛書《易傳》與今本《繫辭》	(162)
第七章 《繆和》、《昭力》研究	(178)
第一節 《繆和》、《昭力》釋卦分析	(178)
第二節 《繆和》、《昭力》的思想及其成書年代	(214)
第三節 《繆和》、《昭力》的易學思想	(228)
餘 論 帛書《二三子問》諸篇的內部聯繫	(236)
第八章 帛書《易傳》與荀子及漢初易學	(241)
第一節 荀子傳《易》質疑	(241)
第二節 傳世文獻中的漢初易學	(248)
餘 論	(254)
一 出土文獻研究方法和態度的思考	(254)
二 考證古書年代方法的思考	(260)
參考文獻	(276)

第一章

帛書《易傳》研究相關問題

第一節 從卜筮到義理

馬王堆帛書《周易》直承先秦易學，對於它的研究必須站在先秦易學的角度，將它置於先秦思想和學術的背景之下，如此才能避免各式各樣的先入之見。本節將綜合古今學者的研究成果，對先秦易學史的有關問題作簡單的回顧與思考，以便於後文的討論。考慮到上世紀七十年代在長沙馬王堆出土了一批易學文獻，且近年又不斷有新的先秦文獻出土，因此，本書擬了一個“《易傳》類文獻”的概念，這是一個籠統的說法，將漢以前所有解釋《易經》的文獻都包括了進去。

本節將要討論兩個問題，一個是解《易》方法的發展，另一個是《易傳》類文獻的纂集。

第一，解《易》方法的發展。

解《易》方法大致可分兩種：象數和義理。在先秦，這兩種方法並沒有截然分開，二者往往融合在一起。從《左傳》的材料來看，卦象的應用在春秋時期已非常普遍，但此前的情況仍然不得而知。在《左傳》的卜筮記錄中，分析卦象及上下卦之卦象的組合關係是主要的釋卦方法，剛柔、陰陽等具有對立統一性質的概念並沒有出現。到了《彖傳》後，剛柔概念開始普遍應用，陰陽概念也已經出現，這說明人們對客觀世界的認識已進一步抽象化。帛書《要》有這麼一段話：

故易又（有）天道焉，而不可以日月生（星）辰盡稱也，故為之以陰陽。又（有）地道焉，不可以水火金土木盡稱也，故律之以柔剛。又（有）人道焉，不可以父子君臣夫婦先後盡稱也，故為之以上下。又（有）四時之變焉，不可以萬勿（物）盡稱也，故為之以八卦^①。

這段話對以八卦為解釋世界的模式作了簡要說明，也可視為對引進陰陽、柔剛、上下等二元對立概念之意圖的說明。上引文獻中的“日月星辰”、“水火金土木”、“父子君臣夫婦”等都是具體的概念，而“陰陽”、“柔剛”、“上下”、“八卦”等都是從中演繹出來的抽象概念，這是思維模式上的飛躍。在《左傳》中，陰陽多指兩種形態的氣體，是實體概念。《易傳》將陰陽引進《易》，使其抽象化。帛書《易之義》：

子曰：易之義誰（唯）陰與陽，六畫而成章。曲句焉柔，正直焉剛。六剛無柔，是謂大陽，此天〔之義也〕。□

^① 陳松長、廖名春：《帛書〈要〉釋文》，《道家文化研究》第三輯，上海古籍出版社，1993年。

□□□□□□□□□□方。六柔無剛，此地之義也。天地相衛（率），氣味相取，陰陽流刑（形），剛柔成□^①。

剛柔這對概念比陰陽出現得要早，《尚書》中的有些篇章已運用這對概念概括人的精神品質或為政措施。按《易之義》的解釋，用剛柔來說《易》可能源於卦畫或“曲句”或“正直”的外形特徵，因為帛書中的卦畫由一、六兩個數字組成，在外形上恰是一曲一直。陰、陽的引進可能還與數字的奇偶性有關，因為此前的陰、陽常被用來描述一些天地之間的物象，具有對立統一性，而數的奇、偶恰與陰、陽形成一一對應的關係。以陰、陽為橋梁，易卦進入了“天道”領域，有了這些概念之後，《周易》就具備了超越巫術、踏進哲學領地的基礎。

在陰陽、柔剛之外，爻以及爻位的運用也可稱之為標誌性事件。在《左傳》中，不見舉稱爻題，也不見用爻位解釋卦象或引申卦義。《彖傳》是目前所知最早利用爻位闡釋卦辭或卦名的，用了中位、當位、應位等不同的體例，其後的《象傳》充分吸收了此點^②，並有所擴充，《文言》、《繫辭》、《說卦》也都涉及了爻位。《易傳》類文獻所用釋《易》方法是在一個長時段裏，逐步發展、積累而成的，因此，在討論此類文獻的形成時代時，不同的釋《易》方法具有一定的尺度意義。

本為占筮的《周易》成為中國哲學中最具特色的理論模式得

① 陳松長、廖名春：《〈易之義〉釋文》，《道家文化研究》第三輯，上海古籍出版社，1993年。

② 一般認為《象傳》成於《彖傳》之後，但也有學者認為《象傳》中的《大象傳》成於《彖傳》和《小象傳》之前，前者與後兩篇不屬相同系統。對於這個問題的最新論述，可見金春峰《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》一書，（台灣）古籍出版有限公司，2003年。

益於解《易》方法的不斷翻新，陰陽、剛柔本是解釋自然、社會的兩對概念，而數又可分奇偶，這種特性正能與陰陽、剛柔相對應，這種對應關係使引進陰陽、剛柔順理成章。新概念的導入打開了通往哲學的大門，《周易》開始成為一個開放的體系。彝族的“雷夫孜”以及殷商的骨卜等占卜術之所以不能蛻變為一種哲學理論模式的原因就在於它們都是封閉的體系，難以吸納外部思想，以致停滯不前，直至在人類生活中消失。

以上所述大致就是解《易》方法的發展，它的發展與卦畫從數字到陰、陽爻抽象符號的發展關係甚密^①，兩者之間可能存在着互動的態勢：卦畫的符號化推動了釋卦方法的發展，反過來，釋卦方法的發展也是符號卦發展、成熟的動力之一。所有的解卦方法都力圖縮短卦與人類已掌握的事理之間的差距，在此目標驅動下，卦畫從形式上的變革是必然之勢。隨着釋卦方法的推陳出新，作為解釋《周易》，以易卦的特殊形式闡發哲理的《易傳》類文獻也就出現了。

第二，《易傳》類文獻的纂集。

有關《周易》的文獻在歷史上曾兩次大量出土，一是在魏晉時期，《晉書》是這樣記載的：

其《易經》二篇，與《周易》上下經同。《易繇陰陽卦》二篇，與《周易》略同，繇辭則異。《卦下易經》一篇，似《說卦》而異^②。

① 雖然數字卦與易卦的關係還不能十分肯定，但從馬王堆帛書《周易》、阜陽漢簡《周易》、江陵望山楚簡中的卦畫來看，陰、陽爻確實是從數字演化而來。相關討論請參見李零《跳出周易看周易》，收錄於《中國方術續考》，東方出版社，2001年；韓自強《阜陽漢簡〈周易〉研究》，《道家文化研究》第十八輯，三聯書店，2000年。

② 《晉書·束皙傳》。

杜預在《左傳集解》的《後序》中說：

汲郡汲縣發其界內舊冢者，大得古書，皆簡編科斗文字……《周易》及《紀年》最為分了。《周易》上下編，與今正同。別有《陰陽說》，而無《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》……又別有一卷，純集疏《左氏傳》卜筮事，上下次第及其文義，皆與《左傳》同，名曰《師春》。師春似是抄集者人名也^①。

第二次發現則是二十世紀七十年代的馬王堆帛書《周易》經傳。兩次發現說明，在戰國時代曾有多種論述《周易》的書籍流傳，由於它們都是解經之作，因此可以稱為《易傳》類文獻。無論是傳世的七種《易傳》，還是帛書《易傳》，都是在長時間內由眾人纂集而成。

此類文獻的纂集與孔子及其後學對《周易》的態度以及先秦儒學的發展歷程密切相關。戴璉璋先生認為《彖傳》等七種《易傳》的形成有三個思想淵源：易學淵源、儒學淵源、陰陽觀念的發展^②。將易學淵源列為“十翼”的思想淵源是因為《周易》本是卜筮之書，且《易傳》對於它的闡發很大程度上是倚重於易卦的特殊形式。在三個思想淵源當中，對《周易》影響最大、最為關鍵的當屬儒學淵源。

孔子晚年好《易》，《易》之成為儒家經典並不是偶然的機緣使然。《周易》本由巫史掌管，是一項專門性的技術，巫史以外的人是較難接觸到的，《左傳》記載的韓宣子在魯國看到《易

① 杜預：《左傳集解後序》，見《春秋左傳正義》，《十三經注疏》本。

② 戴璉璋：《易傳的形成及其思想》，（臺灣）文津出版社，1989年。

象》、周史攜《易》奔陳這兩件史事都可以說明這點。但是，春秋以降，周王室權勢日衰，禮崩樂壞的局面日甚一日。與此同時，原先只由王官職掌的學問、技能開始流向王室以外的地方，如《論語·微子》所記樂官的流散就是一例，上述周史奔陳同樣是禮樂衰壞下的事實。在這種情況下，孔子以及弟子接觸到《周易》及其相關典籍就有了更多的機會，這是客觀情勢。此外，還有儒家對《周易》的主動研究，《要》云：“尚書多於（闕）矣，周易未失也，且又（有）古之遺言”，“吾求其德而已”，“不問於古法，不可順以辭令”。這三句話大致道出了《周易》進入儒學經典之列的原因：《周易》雖是卜筮之書，但含有一定的哲理，即其中有“德”可求；《周易》可以彌補《詩》、《書》、《禮》、《樂》等之不足。認為《周易》含有“德”的思想源於兩點：一是《周易》卦爻辭確實含有一些道德教訓和治世智慧，二是受到了自周以來的人文化的影響。於《周易》觀德義的態度決定了儒者解《易》釋卦的學術取向，即重德義，輕占筮。在具體闡釋中，儒者理解其他經典的學術風格同樣延伸到了《周易》這部經典之上。如儒者的《詩經》之學存有以禮樂教化說詩、斷章取義的特點，儒家易學亦受此影響。《彖傳》以“感”釋咸卦：

咸，感也；柔上而剛下，二氣感應以相與。止而說，男下女，是以“亨，利貞”，“取女吉”也。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平；觀其所感，而天地萬物之情可見矣！

孔氏《正義》：“婚姻之義，男先求女；親迎之禮，‘御輪三周’。皆是男先下於女，然後女應於男。”^①戰國後期的荀子也

① 孔穎達：《周易正義》，《十三經注疏》本。

是以“夫婦之事”說咸卦。而“感”又是儒家音樂理論中的一個重要概念：

樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。六者非性也，感於物而后動^①。

收錄於《禮記》中的《表記》、《坊記》、《緇衣》等引《周易》文句與其引《詩》、《書》在形式、義理取向兩個方面都是相同的：

子曰：“無辭不相接也，無禮不相見也，欲民之毋相褻也。《易》曰：‘初筮告。’‘再三瀆，瀆則不告。’”

子曰：“事君，大言入則望大利，小言入則望小利。故君子不以小言受大祿，不以大言受小祿。《易》曰：‘不家食吉。’”

子曰：“事君，軍旅不辟難，朝廷不辭賤。處其位而不履其事，則亂也。故君使其臣，得志則慎慮而從之，否則孰慮而從之，終事而退，臣之厚也。《易》曰：‘不事王侯，高尚其事。’”^②

子云：“禮之先幣、帛也，欲民之先事而後祿也。先財而後禮則民利，無辭而行情則民爭，故君子於有饋者弗能見，則不視其饋。《易》曰：‘不耕獲，不菑畲，凶。’以

① 《禮記·樂記》。

② 《禮記·表記》。

此坊民，民猶得貴祿而賤行。”

子云：“敬則用祭器，故君子不以菲廢禮，不以美沒禮。故食禮，主人親饋則客祭，主人不親饋則客不祭。故君子苟無禮，雖美不食焉。《易》曰：‘東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭寔受其福。’《詩》云：‘既醉以酒，既飽以德。’以此示民，民猶爭利而忘義。”^①

以上均出自《坊記》、《表記》二篇，從中可以看出，儒者完全從一貫堅守的精神和治學理念來理解《周易》，這是《易傳》類文獻的義理之源。

當然，在《易傳》類文獻的纂集過程中，它們不僅受儒家思想的影響，道家、陰陽家等學派的思想都在《易傳》類文獻中有所體現。在戰國時代，這是一種普遍現象，沒有哪一流派不受別派他家的影響，融合和統一是時代潮流。上世紀末以來，部分學者致力於發掘“十翼”乃至帛書《周易》中的道家、黃老思想，甚至認為有些作品應為道家性質。他們的結論雖可商榷，但指出《易傳》類作品中有道家、黃老的思想卻有不可忽視的價值^②。此外，《易傳》類文獻又會有一定的地域色彩，這也是先秦文化的特徵之一。如有學者認為今本《彖》、《象》可能成於南方的楚國地區^③，儘管目前似乎不見有明顯北方色彩的《易傳》作品，但從上引《晉書》的記載來看，北方當時應該也有此類作品流

① 《禮記·坊記》。

② 詳見下文概述。

③ 高亨在《周易大傳今注》（齊魯書社，1998年）中認為：“《彖傳》多有韻語，《象傳》中之爻象傳皆是韻語。我對此曾加以研究，知其韻字多超越先秦時期北方詩歌如《易經》卦爻辭及《詩經》等之藩籬，而與南方詩歌如《楚辭》中之屈宋賦及老莊書中之韻語之界畔相合。先秦時期，尚無韻書，作者行文押韻，皆根據其方言讀法，出於自然，非由矯作，然則《彖傳》、《象傳》之作者必皆是南方人。”（見該書第6頁）

傳。這批書中有一部名為《陰陽說》的書，還有一卷書則收錄了《左氏傳》一書中的卜筮事跡，在這批書中沒有《彖》、《象》、《文言》等，這說明戰國時期在魏國可能流行着一種極重占筮的易學，這與孔門的輕占筮是相反的。

上文已經說過《易傳》類文獻可能都是在長時間內成於眾人之手，是編輯性作品；還提到了戴璉璋先生所說的三個思想淵源，在《易傳》類文獻的纂集過程中也有道家等思想流派的影响。總之，很難將《易傳》這類文獻歸於單一的某個學派，它有着一定的獨立性。

第二節 《易》有聖人之道四焉

帛書和通行本《繫辭》都有這麼一段話：

《易》有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

這段文字道出了《易》的四種功用，而且它們都在《繫辭》中有所體現。“尚其辭”指崇尚《易》之卦爻辭，因為其中深含的義理足以作為人們行動的指導，《繫辭》不僅指出吉凶悔吝之辭的深刻蘊義，而且引用“子曰”，分析了若干爻辭，以此說明“尚其辭”。“尚其變”本來就是《繫辭》一以貫之的哲理，尚變也是趨時、察幾見微的思想根源。“尚其象”不僅體現在觀象製器的傳說中，還體現在易卦的創製原理之中，它還是分析、運用六十四卦的基本原則之一。卜筮是《周易》最初始的功能，將

“尚其占”列入“聖人之道”表明《繫辭》在哲理化《周易》的過程中並未擦除它的巫術色彩。孔子對於巫術的態度是很明確的，他一貫重視人的行為，對巫術執一種否定的態度。《要》篇記載弟子質疑孔子研習《周易》，原因就是孔子平日告誡弟子要遠離卜筮。荀子曾說：“善為《易》者不占。”這是自孔子以來的儒者相承不絕的理念，這也是不能將《繫辭》歸入儒家著述的原因之一。“尚其辭”和“尚其占”是兩種不同的易學態度和學術取向，“尚其象”和“尚其變”是兩種貫注在《周易》中的思想，“辭”、“占”之中，無處不有“象”和“變”。“聖人之道四焉”這段文字一直沒有引起人們太多的關注，但正是這段長期被忽略的文字最能概括《繫辭》全篇內容，即從“辭”、“變”、“象”、“占”四個方面詮釋了《周易》，確立了《易》為聖人之道的認識。

整個易學史的流變，正是源於《繫辭》的“聖人之道四焉”，《四庫全書總目·易類》：

故《易》之為書，推天道以明人事者也。《左傳》所記諸卜，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也。一變而為京、焦，入於機祥；再變而為陳、邵，務窮造化。

《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數，說以老莊；一變而胡瑗、程子，始闡明儒理；再變而李光、楊萬里，又參證史事。《易》遂日啟其論端。此兩派六宗，已互相攻駁。又易道廣大，無所不包，旁及天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術以逮方外之爐火，皆可援《易》以為說，而好異者又援以入《易》，故易說愈繁。

將易學嬗變概括為“兩派六宗”，即象數易和義理易兩大分支，這兩支於“聖人之道”並不全取，而是各有側重。象數易偏重變、象、占，借助六十四卦建構龐大的認知體系；義理易偏重辭，借用別處的思想解釋易之文辭。如果沿着易學史一直上溯的話，就可以發現兩支易學流派在《周易》經典化之初就已經初步呈現，很早就顯露出了分化的趨勢。

一、從史官典藏走向民間的《周易》

同為經典，與《詩》、《書》相比，《周易》在很長一段時間內不為普通人所熟知。晉國韓起在魯國看到《易象》後驚歎周禮盡在魯矣，而勤奮好學的孔子到晚年才讀《易》，《左傳》中引《易》極少，說明由於用於卜筮的緣故，《周易》在春秋時期的人文化潮流中，起初並不為人重視。卜筮是一種專門性技術，貴族子弟要學習《詩》、《書》等經典，但《周易》並沒有列入他們的學習科目，這也是《周易》流傳範圍不廣的原因之一。《左傳》、《國語》共保留了二十多條筮例，解釋筮例者有史官，也有貴族。春秋時期，人們還在卜筮活動之外應用《周易》文辭，如：

（史墨）對曰：“物生有兩……魯君世從其失，季氏世修其勤，民忘君矣。雖死於外，其誰矜之？社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。故《詩》曰：‘高岸為谷，深谷為陵。’三后之姓於今為庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壯䷡，天之道也。”（《左傳·昭公三十二年》）

史墨是春秋時期著名的史官之一，像他這樣引用《周易》卦爻辭的例子並不多^①。綜合《周易》大都用於卜筮的情況看，也可以推測這部典籍的流傳範圍並不廣，使用和研究它的人仍以史官居多。莊公二十二年，“周史以《周易》見陳侯者，陳侯使筮之”，可見《周易》在當時不僅是稀罕之物，連一些諸侯、貴族也知之不多，而且迷信它的卜筮功用，視為珍奇。帛書《要》篇所記子貢對孔子好《易》的疑問很能代表當時人的態度：

夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊。子貢曰：
“夫子它日教此弟子曰：‘惠（德）行亡者，神靈（靈）之趨；知（智）謀遠者，卜筮之蔡。’賜以此為然矣。以此言取之，賜縉（？）行之為也。夫子何以老而好之乎？”

可見，在孔子研習《周易》時，眾弟子心存疑慮，子貢直接指出孔子此舉有違他往日對弟子的教誨，因為依賴卜筮是無德行、遠智謀的舉動。弟子對於《周易》的這種認識，孔子本人可能也曾有過，《論語》載孔子曰：“加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣！”嗜學的孔子直到晚年才研讀《周易》，在研讀之後，孔子心生憾意。孔子學富五車，但他晚年才開始研習《周易》。事實表明這部典籍在此前是不被人們重視的，人們普遍認為它是卜筮之書，追求崇高德行的人是不屑於閱讀這種書籍的。那孔子

① 高亨：“《左傳》裏用《周易》占筮人事的有十一條，引《周易》論證人事的有六條，用與《周易》同類的筮書占筮人事的有兩條。《國語》裏只有用《周易》占筮人事的三條。共計二十二條。占筮與引證是十六比六。這樣比重，大致可以說明，春秋時人用《周易》占筮人事的時候多，引《周易》論證人事的時候少；也就說明春秋時人基本是從占筮角度來利用《周易》，但已經開始從哲理角度來理解《周易》了。”參見其《周易雜論》，齊魯書社，1979年，第107頁。

為什麼會改變這種態度，轉而研讀它，竟至於手不釋卷呢？孔子的改變或許是受了史官以及整個時代氛圍的影響。

在《左傳》、《國語》的二十多條筮例中，人們在解釋卦爻辭時通常使用變卦以及卦象分析的方法，有時候還從道德的角度判斷吉凶，如《左傳·襄公九年》所載筮例：

穆姜薨於東宮。始往而筮之，遇艮之八䷳。史曰：“是謂艮之隨䷐。隨，其出也。君必速出！”姜曰：“亡！是於《周易》曰：‘隨，元、亨、利、貞，無咎。’元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。然，故不可誣也，是以雖隨無咎。今我婦人，而與於亂，固在下位，而有不仁，不可謂元。不靖國家，不可謂亨。作而害身，不可謂利。棄位而姦，不可謂貞。有四德者，隨而無咎。我皆無之，豈隨也哉？我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣。”

穆姜否定了史官的判斷，認為自己作惡多矣，雖得善筮，但因無德行應之，是以“必死於此”，難得善終。再看《左傳·昭公十二年》的一則筮例：

南蒯之將叛也……南蒯枚筮之，遇坤䷁之比䷇曰“黃裳元吉”，以為大吉也。示子服惠伯，曰：“即欲有事，何如？”惠伯曰：“吾嘗學此矣，忠信之事則可，不然，必敗。外彊內溫，忠也；和以率貞，信也，故曰‘黃裳元吉’。黃，中之色也；裳，下之飾也；元，善之長也。中不忠，不得其色；下不共，不得其飾；事不善，不得其

極。外內倡和為忠，率事以信為共，供養三德為善，非此三者弗當。且夫《易》，不可以占險，將何事也？且可飾乎？中美能黃，上美為元，下美則裳，參成可筮。猶有闕也，筮雖吉，未也。”

曾經學習過《周易》的子服惠伯輔以德行解釋筮辭，得出了與南蒯相反的結論。在卜筮中參以德行，在言談中引卦爻辭，兩種行為合力推動了人們改變對《周易》純為卜筮之書的傳統思想，處於這個時代之中的孔子對《周易》的認識也不能不受此潮流的影響。

由於孔子弟子眾多，因此，他研習《周易》必將帶動一大批跟隨者，這對於《周易》從史官典藏走向民間一定會起到極大的推動作用，而孔子在研讀中的心得體會也必將影響到弟子的易學思想。孔子在解答子貢的疑問時說：“《尚書》多於矣，《周易》未失也，且又古之遺言焉。予非安其用也。”^①還說：“我觀其德義耳也……吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也。”孔子仍然堅守着自己與史巫之徒的距離，研讀《周易》只為求其德義，而不是以之預卜吉凶禍福。德義從何而來？自然依賴於解讀卦爻辭。那孔子又是如何解讀卦爻辭的呢？《論語·子路》：

子曰：“南人有言曰：‘人而無恒，不可以作巫醫。’

善夫！‘不恒其德，或承之羞。’”子曰：“不占而已矣。”^②

孔子引卦爻辭論證恒德的不可缺失，“不恒其德，或承之羞”正是所謂的“古之遺言”，其中本就含有德義，並不需任何引申。

① 《要》。

② 由於與上文的聯繫顯得含混，這一節中的“不占而已矣”很不好理解，所以朱熹說：“其義未詳。”

《禮記》的《表記》、《緇衣》、《坊記》三篇中有多處“子曰”引用了卦爻辭，都是作為論據出現，與《論語》之例相同。另外，《群書治要》引《尸子·發蒙》載孔子釋《易》：

孔子曰：“臨事而懼，希不濟。《易》曰：‘若履虎尾，終之吉。’若群臣之眾皆戒慎恐懼，若履虎尾，則何不濟之有乎？”

孔子的義理全從卦爻辭直接導出，並沒有從卦象等角度進行演繹。《呂氏春秋·壹行》：

孔子卜得賁。孔子曰：“不吉。”子貢曰：“夫賁亦好矣，何謂不吉乎？”孔子曰：“夫白而白，黑而黑，夫賁又何好乎？”

“賁”有文飾的意思，主張言行一致的孔子並不認為賁卦是“吉”，他對於德與卜筮之關係的理解與子服惠伯完全相同。總的來說，孔子的易學偏於依賴文辭演繹義理，這些義理又往往與他的一貫精神相符合，他並不重視《周易》之“象”以及它的占筮之用。

二、先秦易學發展的另一條綫索

孔子傳《易》，加快了這部典籍從占筮書向哲理書轉變的速度，他重視文辭的理念被弟子繼承，直到漢初田何等人，他們的易學仍然以義理為主。自孔子至田何，這是易學發展的一條綫索。此外，還有史官一系的易學^①，這一系的特點是偏重占筮，

① 這裏所講的“易學”是廣義的，廣義的易學可以追溯到易卦產生之初，自此發展到後來

並摻以義理，雜入其中的義理很難歸入諸子中的某一家，往往與春秋時代以來的社會主流文化和價值觀最為接近。

從《左傳》、《國語》的筮例看，當時釋卦的方法較簡單，主要是分析卦爻辭以及卦象，在通行本《易傳》中常見的爻位分析並未出現。這是哪些人發明的呢？以孔子對於占筮的態度推測，儒者的可能性非常小，以一直掌管《周易》的史官可能性最大。史官精通卜筮，諳熟天文，他們有豐富的實踐經驗，是那個時代主要的知識擁有者，也是新知識的主要創造者，因此，這個群體最有可能發明那些形形色色的釋卦方法^①。《漢書·儒林傳》云：“費直……長於卦筮，亡章句，徒以彖象繫辭十篇文言解說上下經。”費直“亡章句”，與丁寬等人迥然不同。丁寬“作《易說》三萬言，訓故舉大誼而已”，後來立於學官的施、孟、梁丘都是丁寬弟子田王孫的學生。費直還“長於卦筮”、“徒以彖象繫辭十篇文言解說上下經”，費直顯然是重視占筮的，這是史官一系的傳統，而以“十翼”為依據則表明了“十翼”與史官傳統的密切關係。與費直同時的還有高相，“其學亦亡章句，專說陰陽災異”，高相可能也是以“十翼”解說經文。田何一系的學問主要存於他們自著的“易傳”，“漢興，田何以齊田徒杜陵，號杜田生，授東武王同子中、洛陽周王孫、丁寬、齊服生，皆著《易傳》數篇”，《漢書·藝文志》“《易經》十二篇，施、孟、梁丘三家”，可知這些人的“易傳”是用以闡發上下經及“十翼”中的義理，施、孟、梁丘三家“易經”主要有章句上的

的“三易”。

① 陳亞軍《帛書〈繫辭〉探源》一文中的部分內容從《周禮》宗伯一系職官職掌考察了早期易學的淵源，見《道家文化研究》第三輯。

不同。費直、高相與田何一系的區別在於象數和義理之別、章句有無之別，他們的共同點是都依靠“《易經》十二篇”，這十二篇都是從前代傳承下來的。秦禁私學，因《易》是卜筮之書而獨不禁，這裏的《易》恐怕也包括了“十翼”，“十翼”與卜筮以及史官傳統聯繫緊密。

所以，將“十翼”完全歸於儒者的創作並不妥當，在儒者研究《周易》的同時，從事卜筮的人也在研究它，晉代發現的古書中就有一冊記錄了《左傳》中的筮例，還有用陰陽說《易》的。

《漢書·藝文志》“術數略”有“蓍龜”，共有十五家，中間有《周易》、《周易明堂》和《大衍筮易》等，這些書可能都是研究占筮方法或講如何運用占筮的，它們與《周易》都有密切關係。

三、戰國時代的儒家易學

從孔子的易學理念看，儒者對《周易》的研究以義理為主，他們並不重視占筮之用，因此，“十翼”中的很多內容並非儒者所為，而應是深受史官文化影響的卜筮者所為，或是史官所作。如果說“十翼”包含了史官文化的傳統，那麼馬王堆帛書則彰顯了儒家的易學傳統。

劉向曾“以中古文《易經》校施、孟、梁丘經，或脫去‘無咎’、‘悔亡’，唯費氏經與古文同”，馬王堆帛書六十四卦雖以隸書寫成，算不上“古文”，但將它與通行本比較的話，異文數量遠遠超出劉向所見，帛書《周易》與田何一系、費直等人相比，可能有其不同的傳承系統。帛書《易傳》雖與帛書《周易》的關係並不密切，但不能因此抹殺它們之間的“經”、“傳”關

係，二者已經構成一個經傳完備的體系，這個體系不同於任何一家目前所知的漢代易學。它在釋卦時儘可能地摒棄象數，而致力於發揮文辭義理，這與上節所總結出來的孔子易學理念非常接近。因此，帛書易學與“十翼”相比，更能體現孔子以來儒家的易學理念。

但儒家易學在戰國時代的影響可能並不大。戰國時代，儒家內部分化嚴重，韓非子形容為“儒分為八”，可事實上可能遠不止八派。在郭店簡中，《周易》雖然已經與《詩》、《書》等經典並列（這批竹簡的年代應早於《孟子》一書），但在《孟子》中，很難找到《周易》的痕跡，孟子似乎沒有研究《周易》。戰國晚期的《荀子》在討論經典學習時，甚至沒有列入《周易》，各方面的證據都能表明荀子不傳《周易》^①，可見儒者對於《周易》的態度並不統一^②。戰國時代影響力最大的兩位儒者不研究《周易》，可知儒家易學在戰國時代並不占主流，而《周易》為卜筮書也仍然是主流觀念。到了秦代，儒家易學可能也在打擊的範圍之內，因為像《繆和》、《昭力》那樣論《易》，是典型的“以古非今”。但“十翼”可能並不在焚燒之列，《史》、《漢》二書說到《周易》時一般包括了“傳”，所以《漢書·藝文志》纔

① 詳細論述請參看後文。

② 這裏涉及六經的次序及其內容，郭店簡的出土推翻了疑古者關於六經之名晚出的結論，但是，郭店簡中六經並列，並不意味着所有的儒者有此共識。漢興以後，由於典籍缺佚，在整理過程中，先秦的學術並未能全部得以傳承，現在所謂的先秦學術、典籍，都是經過漢人整理之後流傳下來的。在漢人的整理過程中，有些被重視，也有些被忽視；先前是主流的可能退居其次，而原本不是主流的可能會成為主流。以“六經”之名來說，荀子是戰國末期的大儒，是儒學的集大成者，影響力極大，但他沒有將《易》納入經典。在《史記》以及其他漢人的作品中，荀子的意見顯然被忽略，《易》被越來越多的人歸入儒家經典。如果說孔子確實編纂了“十翼”的話，孟子、荀子何以對此置若罔聞呢？這確實令人費解，可能的解釋就是孔子晚年確曾研《易》，承繼他這部分學問的儒者在戰國一直是儒學中的末流，直到漢興，人們在整理舊故時才將這一派抬高起來。

有“十二篇”的說法，它們都被列入卜筮之書，所以漢興以後，田何等人纔得以傳《易》。秦代的焚書令一直到惠帝時纔廢除。

至少從春秋時期開始，《周易》就有了哲理化的傾向，為什麼到了戰國晚期，荀子仍不將它作為儒者的學習典籍？到了秦代，它仍然被視為卜筮書。換個角度看，《周易》的卜筮功用實際上並未被削弱，反而越來越強。所有情況都表明，在戰國乃至秦代，作為卜筮之用的《周易》仍然是主流。儒家易學的影響力在先秦未曾超越卜筮家，原因之一恐怕就在於偏重文辭、輕視象數的做法不利於挖掘《周易》的潛力。從易學史的發展歷程來看，六十四卦的特殊形式是這門學問日久彌新的主要源泉，過度偏重文辭的做法恰恰沒有充分利用此點。漢興之後，以義理為主的田何一系變成了主流，而且他們有證據表明自己的易學承自孔子，由此，易學以及《周易》在儒學中的地位纔得以上升，獲得更為廣泛的認同。不久之後，孟喜、京房的象數之學日益勢重，卜筮家的易學融進了儒家的義理易學之中。

第二章

帛書《周易》研究概述

第一節 帛書《易經》概說

帛書《周易》有經有傳，本書雖只將傳文部分列為研究對象，但因二者關係緊密，不能不略加說明。帛書《易經》的釋文曾刊載在《文物》1984 年第 3 期上，同時發表了張政烺先生的《帛書〈六十四卦〉跋》和于豪亮先生的《帛書〈周易〉》^①。帛書《易經》最引人注意的有兩點，一是它與通行本相比，存在很多異文，很多卦名的寫法也不一樣；二是與通行本的卦序完全不一樣。

首先來看第一點。于豪亮先生在《帛書〈周易〉》一文中列

① 在帛書經文公布前後，饒宗頤先生撰寫了多篇文章討論帛書六十四卦，《饒宗頤史學論著選》（上海古籍出版社，1993 年）收錄有《殷代易卦及有關占卜諸問題》、《略論馬王堆〈易經〉寫本》、《再談馬王堆帛書周易》三篇，這些文章討論到了卦序、卦名與漢易的聯繫等問題。

出了一個卦名表，包括“帛書《六十四卦》”、“卷後佚書”、“帛書《繫辭》”、“漢石經”、“通行本”等五種文獻中的卦名寫法。這裏僅將其中的帛書和通行本的部分抄出來，以供參考，前面的數字表示各卦在帛書本或通行本之中的卦序：

帛書本	通行本
1 鍵	1 乾
2 婦	12 否
3 掾	33 遯
4 禮	10 履
5 訟	6 訟
6 同人	13 同人
7 無孟	25 無妄
8 狗	44 姤
9 根	52 艮
10 泰畜	26 大畜
11 剝	23 剝
12 損	41 損
13 蒙	4 蒙
14 繫	22 賁
15 頤	27 頤
16 箇	18 蠱
17 贛	29 坎
18 襦	5 需
19 比	8 比
20 蹇	39 蹇

21 節	60 節
22 既濟	63 既濟
23 屯	3 屯
24 井	48 井
25 辰	51 震
26 泰壯	34 大壯
27 餘	16 豫
28 少過	62 小過
29 歸妹	54 歸妹
30 解	40 解
31 豐	55 豐
32 恒	32 恒
33 川	2 坤
34 □	11 泰
35 嗛	15 謙
36 林	19 臨
37 師	7 師
38 明夷	36 明夷
39 復	24 復
40 登	46 升
41 奪	58 兌
42 夬	43 夬
43 卒	45 萃
44 欽	31 咸
45 困	47 困

46 勒	49 革
47 隋	17 隨
48 泰過	28 大過
49 羅	30 離
50 大有	14 大有
51 潛	35 晉
52 旅	56 旅
53 乖	38 睽
54 未濟	64 未濟
55 筮口	21 噬嗑
56 鼎	50 鼎
57 筭	57 巽
58 少蕓	9 小畜
59 觀	20 觀
60 漸	53 漸
61 中復	61 中孚
62 渙	59 渙
63 家人	37 家人
64 益	42 益

于豪亮先生認為：“從表上可以看出，卦名不同，只是字形不同而已，字的讀音都相同或相近，可以通假。”此外，他還指出帛書《易經》中有兩個卦名與《歸藏》有關，一個是欽卦，通行本作咸卦，《歸藏》也有欽卦。另一個是林卦，通行本作臨卦，《歸藏》有“林禍”，與帛書同一個“林”字。《周禮·大卜》：“大卜……掌三易之法，一曰《連山》，一曰《歸藏》，一

曰《周易》。”帛書的卦、爻辭與通行本相比，也有很多的異文，于文指出，帛書的卦、爻辭有不如通行本的地方，也有優於通行本的地方，或雖與今本不同，但文義可通，帛書還保留了很多的古字古義。春秋戰國時，有許多與《周易》同類的書，《左傳》、《國語》共載二十二條筮例，其中有幾條所運用的文辭不見於《周易》，可能就出自同類書籍，其中也許就有《歸藏》或《連山》。如《左傳·成公十六年》：

晉、楚遇於鄢陵……苗賁皇言於晉侯曰：“楚之良，在其中軍王族而已。請分良以擊其左右，而三軍萃於王卒，必大敗之。”公筮之。史曰：“吉。其卦遇復䷗，曰：‘南國蹇，射其元王，中厥目。’國蹇王傷，不敗何待！”公從之。

又《左傳·僖公十五年》：

卜徒父筮之，吉：“涉河，侯車敗。”詰之。對曰：“乃大吉也。三敗，必獲晉君。其卦遇蠱䷑曰：‘千乘三去，三去之餘，獲其雄狐。’……”^①

上引兩例雖出現了復卦、蠱卦之名，但其卦辭均不見於《周易》，當時所使用的可能是與《周易》同類的典籍。又《左傳·僖公十五年》：

初，晉獻公筮嫁伯姬於秦，遇歸妹䷵之睽䷥，史蘇占之

① 楊伯峻《春秋左傳注》引杜預、顧炎武云：“此蓋其繇詞。今《周易》無其文，故杜《注》謂‘此所言蓋卜筮書雜辭’。顧炎武《補正》則以為與成十六年‘南國蹇，射其元王，中厥目’，並是夏、商之占，如《連山》、《歸藏》之類，故上文只言‘筮之’，而不言‘以周易筮之’。”

曰：“不吉。其繇曰：‘士刳羊，亦無益也；女承筐，亦無貺也。’……”

通行本《周易》《歸妹·上六》爻辭：“女承筐，無實；士刳羊，無血。無攸利。”《左傳》所引歸妹卦的爻辭與通行本《周易》略異，說不定也是出於與《周易》同類的書。在戰國時代，《周易》之類的書可能有很多共同點，比如相同的卦名，可能還有相近的卦辭、爻辭。《晉書·束皙傳》記錄了魏襄王墓中出土的書中有“《易繇陰陽卦》二篇”，而且“與《周易》略同，繇辭則異”，略同的部分應指卦名。因此，帛書《易經》中有與《歸藏》相同或相近的卦名，是很正常的情況。

帛書的卦序很令人驚訝，因為它完全不同於通行本的卦序。通行本的卦序如《序卦》所述，始於乾、坤，終於既濟、未濟，這個順序表達出了事物從產生、發展到壯大的各個階段及其變化。另外，六十四卦之間還存在“非覆即變”規律。相鄰兩個卦的卦象是顛倒的，如屯與蒙、需與訟，六十四卦中有五十六卦存在這種關係，其他八卦，如乾與坤、頤與大過、坎與離、中孚與小過，每一對相鄰的卦是“變卦”的關係，即一卦六爻皆變則成另一卦。如乾卦，六爻皆變，則為坤卦；頤卦，六爻皆變則成大過卦。餘皆例此。帛書《易經》的卦序是對八“經卦”相重而成六十四“別卦”的模擬，它以鍵（乾）、根（艮）、贛（坎）、辰（震）、川（坤）、奪（兌）、羅（離）、筭（巽）為上卦，下卦依次為鍵、川、根、奪、贛、羅、辰、筭。先取上卦的鍵同下卦依次相重，成鍵、婦（否）、掾（遯）、禮（履）、訟、同人、無孟（無妄）、狗（姤），共八卦。然後再取上卦中的根先與根相重成

根卦，再依次與鍵、川、奪等卦相重。上卦中的其他六卦依此類推，上下卦相重共得六十四卦。這種方法除了演繹重卦之外，上、下卦內部順序的安排又體現了陰陽相配的關係。上卦中的八卦可分兩組，鍵、根、贛、辰為一組，它們是陽卦；川、奪、羅、筭是一組，它們是陰卦，八卦被分成陰、陽兩組，它們之間是一種平衡、和諧的關係。將上卦中的陰、陽兩類卦分成一陽一陰的四對組合，則變成下卦的次序，每組也是陰陽平衡的：鍵與川，根與奪，贛與羅，辰與筭，連起來就是鍵、川、根、奪、贛、羅、辰、筭。“十翼”中的《說卦》有：

乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母；震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女；坎再索而得男，故謂之中男；離再索而得女，故謂之中女；艮三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。

因此，帛書下卦中，均是男在女前，且六子有少、中、長的順序，體現了一定的邏輯順序。張政烺先生認為這個少、中、長順序與北周時衛元嵩的《元包》一書所錄八卦次序正同：

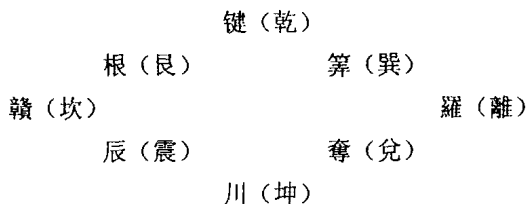
太陰弟一	太陽弟二
少陰弟三	少陽弟四
中陰弟五	中陽弟六
長陰弟七	長陽弟八

但這個順序中間，陰均在陽前，與帛書陽在陰前相反。劉大鈞先生引黃宗羲言，以為《元包》的這種安排“則《歸藏》之旨也”，因此，帛書的卦序可能由《歸藏》系統演化而來^①。

① 劉大鈞：《帛〈易〉初探》，《文史哲》，1985年第4期。

劉大鈞、于豪亮兩位先生都認為帛書《易經》是“較早的本子”，這有一定的道理。“十翼”中的《說卦》蒐集了很多八卦的卦象，它也認為六十四卦是由這八卦相重而生成。《左傳》、《國語》兩書中，人們常以上下卦，也就是八“經卦”的卦象剖析易理，推斷吉凶，這與《說卦》的道理是相通的。而且《周禮·大卜》說：“其經卦皆八，其別六十有四。”可見由八卦而生成六十四卦的原理具有久遠的淵源，帛書的卦序以這個原理生成，確實保留了一點原初的面貌。

于豪亮先生根據帛書上、下卦的順序，畫了一個圖：



依照傳統說法，乾為天、坤為地，艮為山、兌為澤，坎為水、離為火，震為雷、巽為風。帛書《易之義》有“天地定位，[山澤通氣，]火水相射，雷風相搏”，于豪亮先生認為，據上圖，“火水相射”應是“水火相射”^①。這就將帛書《易經》與《易傳》的關係拉近了。但是，用“山澤通氣”補缺，是否符合帛書《易之義》的原文呢？目前不得而知。而且“天地定位”一節是否含有卦序，這也是個頗有爭議的問題。

與通行本卦序相比，帛書卦序的安排有一個顯而易見的好處，它為記憶六十四卦的卦形提供了便利，因為它將六十四卦分成了八組，每個卦的上下卦都按照固定的順序變化，所以只要記

① 于豪亮：《帛書〈周易〉》，《文物》，1984年第3期。

住六十四卦的順序以及上下卦的次序，六十四卦的卦形就可輕易地畫出來。帛書卦序的編排確實有其實用的一面，但並不是除了實用之外，別無深意。如果純粹為了實用的話，上下卦的順序根本就可以不變，都按同一個順序排列，但帛書並沒有這樣安排，因為它認為八“經卦”之間的順序體現了陰陽觀念：八個卦可分為陰、陽兩組，又兩兩交互為變。上下卦相重的形式也體現了重卦的生成原理，而且每一組均以一“經卦”領起，於是六十四卦可按上卦之序分為八組。這種形式確實與京房的八宮卦極為相似，八宮卦以八“經卦”領八宮，每宮八卦，八宮以乾、震、坎、艮、坤、巽、離、兌為序，這應是依據《說卦》乾坤父母生六子的說法而來，各宮中的八個卦以本宮卦為首，以下按順序依次爻變，分別稱為一世卦、二世卦、三世卦、四世卦、五世卦、遊魂卦、歸魂卦。形式上雖相似，但二者實質上是不同的。首先，帛書上卦的次序與八宮卦中的八宮次序不同，前者按少、中、長的順序，後者依長、中、少的順序。其次，帛書演繹了八卦生六十四卦的過程，而八宮卦則不能，它着重體現的是爻變。

第二節 帛書《易傳》研究概論

通常所說的帛書《易傳》包括帛書《繫辭》、《二三子問》、《易之義》、《要》、《繆和》、《昭力》，一共六篇。前四篇的釋文在《道家文化研究》第三輯上首次刊發，後兩篇刊發在《道家文化研究》第六輯上。在這些釋文發表之後，又有多位學者所作的釋文在《國際易學研究》等書刊上發表，到目前為止，《要》篇

的釋文最多，《道家文化研究》第三輯刊行的是陳松長、廖名春位兩先生共同署名的釋文，池田知久先生的釋文刊於《周易研究》，其後又有郭沂先生的釋文。《繆和》、《昭力》共有兩種釋文，釋文之間的差別很大，《道家文化研究》第六輯上的釋文為陳松長先生作，其後廖名春先生在《國際易學研究》第一輯發表了他作的釋文。

由於帛書《易傳》的重要性，學界的研究成果非常多，下文僅就本人目力所及，略作概述。為敘述方便，擬分三個部分評述目前的研究現狀。第一部分主要描述帛書《繫辭》的研究情況，第二部分描述《二三子問》、《易之義》、《要》三篇的研究情況，第三部分概述《繆和》、《昭力》的研究現況。

一、帛書《繫辭》研究概論

在帛書《繫辭》的釋文公布之前，已有幾位先生的研究文章，他們在《繫辭》的字數上產生了很大的分歧。《文物》1974年第9期有署名曉菡的《長沙馬王堆漢墓帛書概述》，認為帛書《繫辭》有六千餘字，于豪亮先生的《帛書〈周易〉》（《文物》1984年第3期）也持此觀點。但是，韓仲民先生《帛書〈繫辭〉淺說——兼論易傳的編纂》（《孔子研究》，1988年第4期）認為帛書《繫辭》只有三千字，“子曰易之義”以下是另一篇佚書，不能視之為《繫辭》的下篇。持此觀點的還有張立文先生，其文章刊載於《中國文化與中國哲學》1988年號（三聯書店，1990年）。其後，王葆玟先生《從馬王堆帛書本看〈繫辭〉與老子學派的關係》（《道家文化研究》第一輯，上海古籍出版社，1992年）一文認為今本《繫辭》“重卦”說自相矛盾，而如果依從

韓、張兩位的意見，帛書《繫辭》則不存在這個矛盾，因此他肯定了韓、張兩位的意見。

與帛書《繫辭》釋文同期刊發的還有張岱年等多位先生的研究文章，共計十七篇，其他還有幾篇研究帛書《周易》的文章也涉及了《繫辭》，比如王葆玟的《帛書〈周易〉所屬的文化地域及其與西漢經學一些流派的關係》一文，在學術史的視野下，對帛書《易傳》諸篇所涉及的學派問題作了分析。

從文本上看，帛書《繫辭》與通行本《繫辭》之間存在很多的異文，大部分異文是因音同或音近通假、同義替代造成的。兩種《繫辭》的幾處關鍵異文引起了學者們的極大興趣，比如通行本中的“象”字，帛書都寫作“馬”、“易有太極”寫作“易有大恒”等。饒宗頤先生《帛書〈繫辭傳〉‘易有大恒’說》一文詳細考察了“大恒”、“太極”的意義，認為帛書作“易有大恒”是漢以前的《繫辭傳》的本來面目。余敦康先生所撰《帛書〈繫辭〉‘易有大恒’的文化意蘊》認為太極原作大恒，這個範疇直接取之於老子所說的道，這對於弄清《易傳》思想的學派屬性會有極大的好處。陳鼓應先生的《〈繫辭傳〉的道論及太極、大恒說》認為“太極”源於《莊子》，帛書作“大恒”，更能顯示它與老子的聯繫。對於帛書《繫辭》的“馬”字，學界大致有三種觀點：一種觀點認為這是抄錯，或形近而產生的訛誤；另一種觀點則認為可能與某種避諱行為有關；第三種觀點比較謹慎，僅對此現象表示“難以理解”。張岱年先生持第三種觀點（見《初觀帛書〈繫辭〉》），朱伯崑先生《帛書本〈繫辭〉文讀後》一文則認為是筆誤，魏啟鵬先生認為帛書寫作“馬”與南方的宗教避諱有關（見《帛書〈易傳〉窺管》，《簡帛研究》第二

輯，法律出版社，1996 年）。在《道家文化研究》第三輯（上海古籍出版社，1993 年）中還有張政烺、黃沛榮、樓宇烈等先生的文章，對兩種《繫辭》間的一些重要異文作了校勘或疏證工作。連劭名《馬王堆帛書〈繫辭〉研究》（《周易研究》，2001 年第 4 期）、《再論馬王堆帛書〈繫辭〉中的‘馬’》（《周易研究》，2002 年第 3 期）也對兩種《繫辭》之間的異文進行了分析，文章引證廣博，有益於正確理解這些異文。

與通行本相比，帛書《繫辭》缺少了不少內容，比如“大衍之數”章。“大衍之數”章不見於帛書引起了學者們的熱烈討論，廖名春《“大衍之數”與帛書〈繫辭〉》（《中國文化》第 9 期，1994 年）通過文獻梳理，認為“天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十”與“大衍之數”章存在密切的邏輯關係，帛書有前者而無後者，是刪節造成的。王葆玟《再論帛書〈繫辭〉太極與大衍之數諸問題》（《國際易學研究》第二輯，華夏出版社，1996 年）反駁了廖名春的觀點，認為“大衍之數”與“天地之數”節之間不存在廖氏所稱的邏輯聯繫。李學勤先生認為沒有“大衍之數”章是抄漏的結果，這種推測很有道理。今本有而帛書沒有的內容直接關涉到兩種版本之間的關係，對於這種問題的討論往往受到成見的困擾：要麼過於看重今本，將今本視為標準去衡量帛書；要麼過於強調帛書的價值，認為帛書處處優於今本。比較謹慎的方法是在認真分析兩種本子的內部結構的基礎上小心論說，對帛書而言，須仔細辨認原件或圖版，要考慮多種可能性。

在分析異文的基礎上，兩種《繫辭》之間的關係也引起了廣泛的討論。在這個問題上，學者們的意見也可分為三種。一種觀

點認為帛書《繫辭》可以證明通行本《繫辭》的晚出，後者是在前者的基礎上編纂而成；另一種觀點認為帛書是通行本的節抄本；第三種觀點或者認為兩者的關係很複雜，不能以晚出或節抄的眼光簡單視之，或者對此問題保留謹慎態度。持第一種觀點的學者以王葆玟諸位先生為主，王葆玟認為通行本《繫辭》抄錄了《易之義》的文字，是根據帛書《繫辭》、《易之義》和《要》篇改編纂集而成的（《帛書〈繫辭〉與戰國秦漢道家〈易〉學》，《道家文化研究》第三輯，上海古籍出版社，1993年）。廖名春先生則持第二種觀點，在《論帛書〈繫辭〉與今本〈繫辭〉的關係》（同前）一文中，他在比較兩種《繫辭》之間異文的基礎上認為帛書《繫辭》的祖本非常接近通行本，帛書中少於通行本的章節、段落在其祖本中是存在的。他還分析了《易之義》和《要》的相關記載，認為《繫辭》是這些記載的來源。總之，廖名春認為在帛書寫作之時，通行本《繫辭》的內容已經基本形成。同期發表的朱伯崑《帛書本〈繫辭〉文讀後》認為帛書本《繫辭》文在漢初只是一種傳本，並非唯一傳本。《要》、《易之義》中與通行本《繫辭》相同的文句，原有所本，是《繫辭》文，還是其他《易傳》文，尚待考證。郭沂《帛書〈要〉篇考釋》（《周易研究》，2004年第4期）認為《要》與《繫辭》的關係較為複雜，不能簡單視之。

帛書《繫辭》的發表還引起了《繫辭》乃至《易傳》學派歸屬問題的討論。對於這個問題，同樣有三種不同的觀點，可以將它們稱為道家說、儒家說、自成一體說。陳鼓應、王葆玟兩位力主帛書《繫辭》是道家傳本，《易傳》屬於道家系統。前文所引王葆玟的兩篇文章和《從馬王堆帛書本看〈繫辭〉與老子學派的

關係》、《帛書〈要〉與〈易之義〉的纂作時代及其與〈繫辭〉的關係》等一系列文章或者提出，或者支持了帛書《繫辭》是道家傳本的觀點。陳鼓應就《易傳》屬道家系統所發表的大部分文章收錄在《〈易傳〉與道家思想》（三聯書店，1996年）一書中，該書系統闡發了他的觀點。廖名春、呂紹綱則堅持認為《繫辭》是儒家作品，而非道家作品。廖名春的觀點可以參見《論帛書〈繫辭〉的學派性質》（《哲學研究》，1993年第7期）、《帛書〈繫辭〉與今本〈繫辭〉的關係及其學派性質問題續論》（《國際易學研究》第一輯，華夏出版社，1995年）兩篇文章。呂紹綱《〈繫辭傳〉屬儒不屬道論》（《國際易學研究》第二輯，華夏出版社，1996年）從五個方面論證了自己的觀點：一、《繫辭》所說“道”為儒家之“道”；二、太極或大恒不是道；三、“天尊地卑，乾坤定矣”乃儒家本色；四、《繫辭傳》講仁、義、禮、知等為儒家特色；五、帛書《周易》更證明《繫辭傳》思想確屬孔子。余敦康認為《易傳》在哲學思想上非道非儒，已經自成一體，《〈周易〉的思想精髓與價值理想》、《帛書〈繫辭〉‘易有大恒’的文化意蘊》等論文都表達了這種觀點。

二、帛書《二三子問》、《易之義》、《要》篇研究概論

自這三篇帛書《易傳》公布至今已有十三年時間。在這十三年中，對諸篇帛書的研究取得了豐碩的成果。研究上述三篇帛書《易傳》不能回避三篇文章，即廖名春先生的三篇“簡說”，它們對帛書的形式、結構、思想、解易風格作了簡略的說明。《國際易學研究》第一輯（華夏出版社，1995年）集中刊發了多名學者對帛書《易傳》的研究成果。嚴靈峰《有關帛〈易傳〉的幾個

問題》一文指出：“《問》、《義》、《要》三篇，非一家之學。”文章還指出《易之義》見於今本《說卦》的部分存有錯簡，至於“贊以德而占以義者”九卦，嚴先生認為“此段文字，與《繫辭傳》體例不類……其非繫辭傳本文，當可確定也”。依據《要》篇有關文字，嚴先生還認為“孔子亦重占、卜”，孔子論《易》與老子在“物極必反”上有共通之處。朱伯崑《帛書《易傳》研究中的幾個問題》將帛書《繫辭》之外的幾篇通稱為“帛書易說”，認為“這部分文獻，其解易，多引用或闡述三傳，即《彖》、《象》、《文言》文，當出於三傳之後”；“帛書易說……是後來的儒家學者，依孔子當年解易的學風，對《周易》經傳文所作的解釋。理由是，‘孔子曰’中的術語、概念、命題等，不僅不見於孔孟的著作中，甚至於不見於《易傳》中”；“關於帛書解易的學風，同後來的漢易學風相比，也有其特色……帛書本易說，《韓詩外傳》、《淮南子》以及費氏易學解經的學風，都同荀派學風是一致的，不同於後來興起的象數之學”；“帛書本易說……為研究秦漢易學史提供了新的史料”；“據帛書易說提供的資料，漢代今文經學與古經學的區別，不在於字體，而在於其內容”。李學勤《帛書〈易傳〉與〈易經〉的作者》通過梳理傳世文獻和帛書《易傳》，認為“《周易》經文與文王有關係確實是可能的”。張立文《帛書〈易傳〉的時代和人文精神》從哲學的高度，對帛書《易傳》所體現的人文精神進行了闡發，此外，該文還對帛書《易傳》各篇的成書年代作了大致的分析：“《二三子問》成書於春秋以後，是戰國初期到中期的作品，即作於馯臂子弓之前或之時，由馯臂子弓傳入楚”；“《易之義》的成書年代為戰國中期”；“《要》的成書年代為戰國中期稍後，與

《易之義》相差較近”。與張立文先生不同，陳鼓應《〈二三子問〉、〈易之義〉、〈要〉的纂作年代及其黃老思想》認為《二三子問》、《易之義》、《要》諸篇的纂作年代略為靠後，“三篇帛書為秦漢易學融合期作品”。此外，“三篇帛書非同一傳系、同一作者之作品”，這與嚴靈峰先生的認識相同。在文章中，陳鼓應先生還對帛書《易傳》中的黃老思想進行了發掘，認為“這三篇帛書《易》說……在思想方法、觀照角度、思辨模式等方面與黃老道家有着息息相通之處”，“離析出其間所融匯的主要學派的思想內涵，這似乎是一項較重要的工作”。鄭萬耕在《帛書〈易傳〉散議》一文中指出“帛書《周易》不是一個有機的整體”，否定了帛書本《易傳》價值遠在通行本之上的觀點。鄭先生還指出了《易之義》晚出的證據以及帛書《易傳》引史證《易》、以五行學說解《易》等特點。

首家刊發三篇帛書《易傳》的《道家文化研究》在第六輯（上海古籍出版社，1995年）上同時刊發了幾位學者的研究文章。朱伯崑《帛書本〈易〉說讀後》一文堅持其《帛書〈易傳〉研究中的幾個問題》一文的看法，認為“從內容上看，帛書《易》說不僅解釋經文，而且解釋傳文，因而不屬於《易傳》。文中稱引‘孔子’、‘子曰’，表明其屬於儒家傳易系統，且與荀學解《易》學風相一致”；“它們用《彖》、《象》、《文言》的觀點來解《易》，代表了漢初儒家解《易》的一種傾向，是《易傳》發展到漢代易學的過渡環節”。王博所撰《〈要〉篇略論》一文討論了《要》篇主旨，及其與《易之義》的關係，認為《要》篇的年代當在“秦末漢初”，“作於秦火之後，或在漢初”。王博先生指出了《要》與荀學關係密切，但“前者受後者

的影響並不能過高地被估計”。通過對《鶡冠子》與《要》篇的比較研究，邢文《〈鶡冠子〉與帛書〈要〉》發現《要》與《鶡冠子》相通之處甚多，進而認為“周漢之際學術發展的地域性非常顯著”。王葆玟《帛書〈要〉與〈易之義〉的撰作時代及其與〈繫辭〉的關係》在帛書撰作時代、學派歸屬諸方面提出了系統看法，認為《要》、《易之義》的作者生活在秦代焚書事件之後，“他們在焚書禁學的恐怖氣氛中，不便采用其舊有的《詩》學或《書》學等形式，只好利用秦代未焚《易》類書籍的縫隙，用易學的形式來闡揚其一貫主張的‘德義’”；“帛書《繫辭》、《要》與《易之義》，都是漢初儒者編纂通行本《繫辭》所依據的原始素材”；“帛書《要》、《易之義》及《繆和》諸篇是秦代後期儒家魯學的作品，其作者當是浮丘伯、穆生師徒團體中的人物”。

劉大鈞主編的《大易集說》收錄了幾篇研究帛書《易傳》的文章，如井海明的《簡論帛書〈易傳〉中的卦氣思想》、張麗華的《帛書〈易之義〉的解易思想》。《道家文化研究》第十八輯（三聯書店，2000年）發表了三篇研究帛書《要》的論文：裘錫圭的《帛書〈要〉篇校讀記》、邢文的《“損益”與“君道”》和《君道：‘天、地、民、神、時’的視角——從帛書〈周易〉五行說看〈要〉篇君道之論》。

以上是集中刊發的論文，另有多篇散見論文亦推動了帛書《易傳》的研究。廖名春對帛書《易傳》用力甚勤。刊於《中國文化》第十輯的《帛書釋〈要〉》對《要》作了通篇分析，對《要》所涉及的問題都有獨到見解。此外，廖名春還撰文討論了帛書《易傳》與帛書《易經》的關係，利用《易之義》考證今本

《說卦》的相關問題。饒宗頤先生的《論帛書〈要〉篇損益的天文意義：產道與產氣》（收錄於《饒宗頤二十世紀學術文集》卷三，臺灣新文豐出版股份有限公司，2003年）指出《要》篇損益之道的天文曆法背景，對於理解《要》篇很有幫助。郭店楚簡釋文公布之後，帛書《易傳》的研究稍為沉寂，但仍有多篇重要論文面世。劉大鈞揭出了帛書《易傳》中的象數思想，在《帛書〈易傳〉中的象數易學思想》（《哲學研究》，2001年第11期）一文中對《二三子問》中的孔子稱龍、釋乾坤二卦中的象數進行了分析。陳來在《帛書易傳與先秦儒家易學之分派》（《周易研究》，1999年第4期）一文中認為“在帛書各篇中，《繫辭》着重在‘立天之道曰陰與陽’，《易之義》着重在‘立地之道曰柔與剛’，《要》篇則重在‘立人之道曰仁與義’，各突出一才”。邢文《論帛書〈要〉篇巫史之辨》（《簡帛研究》第三輯，廣西教育出版社，1998年）利用《周禮》及官制材料研究了《要》篇中的巫史之辨。鄧立光在《周易研究》上就帛書《易傳》發表過一系列文章：《從帛書〈易傳〉看孔子之〈易〉教及其象數》（1994年第3期）、《從帛書〈易傳〉證知孔子說〈易〉引用古熟語》（1997年第3期）、《從帛書〈易傳〉考察“文言”的實義》（2002年第4期）。帛書《要》篇中的“六府”、“五官”、“五正”三個術語一直是學者們爭論的焦點，梁韋弦的《釋帛書易傳〈要〉篇之‘六府’、‘五官’》（《古籍整理研究學刊》，2003年第3期），認為利用《鶡冠子》解釋它們是不合理的，以此推論先秦就已有卦氣說也是不合理的。郭沂在《周易研究》2004年第4期上發表了其整理的帛書《要》篇釋文，綜合了眾家之長，為學界的進一步研究提供了便利條件。

在帛書《易傳》的研究中，日本東京大學的池田知久教授開始得較早，成果亦頗為顯著，在《周易研究》1995年第2期上，池田知久發表了《馬王堆漢墓帛書〈要〉篇研究》，其整理的《要》篇釋文，刊布在《周易研究》1997年第2期和第3期上（此二文均由牛建科移譯）。此外，《簡帛研究譯叢》（湖南出版社，1996年）第一輯收錄了《馬王堆漢墓帛書〈周易〉〈要〉篇的成書年代》（陳建初譯），其文章認為《要》篇成書較晚，當在公元前206年至前180年之間。

除了對帛書《易傳》文本本身的研究外，有多位學者從帛書《易傳》出發討論了先秦學術史的相關問題，其中被討論最多的是孔子的哲學思想和帛書《易傳》與道家的關係，如：《從帛書〈易〉“子曰”看孔子晚年的哲學思想》（趙士孝、劉懷惠，《周易研究》，1998年第1期）、《孔子學易考論》（郭沂，《孔子研究》，1997年第4期）等。上文已經介紹了討論帛書《易傳》與道家關係的文章，此處不贅。

綜觀以上著述，學界主要關注了以下問題：帛書《二三子問》諸篇與今本《易傳》的關係、解易風格、成書年代、孔子與《周易》的關係、學派歸屬、帛書在思想史或學術史上的意義。一些學者認為帛書諸篇與今本《易傳》重出的部分抄自今本《繫辭》、《說卦》，其學說與孔子關係密切（即不認為“子曰”全為假托），應是儒家的易學作品；有些學者則認為今本《易傳》抄錄自帛書《易傳》，帛書中的孔子並非假托，與孔子的學問及其時代是相符的；還有學者認為帛書《易傳》中有道家的作品，或係深受南方道家影響、儒道融貫的作品。在對帛書《二三子問》解易風格的認識上，意見較為統一，基本沒有越出廖名春三篇

“簡說”：即以德義釋卦，釋卦多從《彖》、《象》、《文言》。劉大鈞幾位學者則認為帛書《易傳》釋易時有象數思想，如《二三子問》釋乾坤二卦的爻辭、《要》篇釋損益二卦，並有將產生於漢代的卦氣說上推至戰國時代的傾向。在所有的論述中，金春峰先生的觀點較為新穎，認為《二三子問》釋卦不從《彖》，成書時間是很早的（參見《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》一書，中國言實出版社，2004 年）。關於帛書《易傳》在學術史上的意義，學者們主要注意《要》篇之於研究孔子與《易》之關係的價值、帛書《易傳》與荀學及漢初易學的聯繫、《易之義》與《說卦》的關係及相關問題。

三、帛書《繆和》、《昭力》研究概論

早在《繆和》、《昭力》的釋文公開發表之前，《道家文化研究》第三輯（上海古籍出版社，1993 年）就發表了廖名春的《帛書〈繆和〉〈昭力〉簡說》，這篇文章介紹了兩篇帛書的基本結構和內容，並將有些內容與傳世文獻的記載相比，進行了疏辨，文章認為“《繆和》、《昭力》很少提到孔子，‘子曰’是經師之言，其思想具有較強的綜合性，具有戰國末期學術的特點”。《繆和》、《昭力》大部分內容是弟子與先生的對問記錄和“子曰”領起的論《易》言論，因此，“子”是否就是孔子就成了討論的焦點。丁四新先生撰《帛書〈繆和〉〈昭力〉子曰辨》（《中國哲學史》，2001 年第 3 期）、《帛書〈繆和〉略論》（《鄭陽高等師範專科學校學報》，2002 年第 1 期）、《論帛書〈繆和〉〈昭力〉的內在分別及成書過程》（《周易研究》，2002 年第 3 期）等文章，通過分析帛書的文本結構，判斷其中有一處出現的“孔子

曰”的“孔”字是抄寫錯誤所致。但通過文獻的比勘、思想的比較研究，發現兩篇帛書與傳世文獻中的許多孔子言論在思想上是相通的，因此，他認為《繆和》、《昭力》中“子曰”之“子”就是孔子，繆和、昭力等人是孔子晚年的弟子，這兩篇帛書是儒家的治《易》著作。在討論“子曰”中的“子”是否就是孔子時，將研究的文獻與孔子的思想相比較，很容易證明這種文獻與孔子的密切關係，但其中的邏輯是成問題的。孔子的思想影響廣泛，因此，孔門弟子或其他的早期儒學人物的思想或作品中有與孔子思想相同的內容就很正常，孔子的很多思想和主張並不為他一人獨有。所以，思想的比較研究對人們認定這些文獻就是孔子所作或其中的“子曰”就是指孔子的幫助并不大。

帛書《繆和》、《昭力》的思想也是研究的主題之一，《國際易學研究》第四輯（華夏出版社，1998年）上有韓國學者林亨錫的《帛書易傳〈繆和〉篇的思想》，該文詳細分析了《繆和》的思想，如帛書極為重視的“謙德”與“君道”之間的關係，認為“君道”的主要內容就是“謙德”；帛書篇後部分引歷史事實解《易》的目的就是要說明一個“危機與克服之模式”，這種“雖處困境，而能克服”的模式由人生的不安出發，引典型例子，強調盡為“勞謙”之德。文章還認為帛書《繆和》篇的學派性質無疑是屬於黃老學派。陳鼓應《〈易傳〉與道家思想》一書有一篇《帛書〈繆和〉〈昭力〉中的老學與黃老思想之關係》，文章認為“《二三子問》、《易之義》、《要》這幾篇古佚易說，若從學派性質來看，形式上是屬於儒家的作品，然其中卻滲透着不少黃老思想；而《繆和》、《昭力》這兩篇古佚易說，就出現了更為濃厚的黃老思想成分”，並逐條列出了帛書中的黃老思想，還指出其中

的“子曰”是易師之言。

帛書《繆和》、《昭力》出土於楚地，而且其中的弟子，如繆和、昭力等，其姓氏都有楚國特點。此點引起了學者的注意，他們將這兩篇帛書與荀子學派、漢初楚地的學術聯繫了起來。這方面的論述可以參看李學勤先生《周易溯源》（巴蜀書社，2006年）的相關章節、王葆玟著《今古文經學新論》（中國社會科學出版社，1997年）第八章以及王博《從帛書〈繆和〉篇到〈淮南子·繆稱訓〉》（《國際易學研究》第二輯，華夏出版社，1996年）一文。

以上大致介紹了帛書《易傳》的研究情況，由於學界的研究成果非常多，不能窮盡介紹，又加之準備在後續章節詳細論述一些問題，所以這一節的文字就只側重敘述。下面再介紹幾部論文集或專著，以便有志於研究帛書的讀者閱覽。李學勤先生很早就開始研究帛書《周易》，他的論文分別收集在以下的集子中：《失落的文明》（上海文藝出版社，1997年）、《古文獻論叢》（上海遠東出版社，1996年）、《簡帛佚籍與學術史》（江西教育出版社，2001年）、《周易經傳溯源》（此書最早於1992年由長春出版社出版，後又於1995年由臺灣麗文文化公司出版，2006年由巴蜀書社出版了增訂本並定名為《周易溯源》），李學勤先生關於帛書《周易》研究的大部分論文都可以在上述集子中找到。廖名春先生在帛書《周易》的研究中也頗有建樹，他的論文大致收錄在《帛書易傳初探》（臺灣文史出版社，1998年）、《〈周易〉經傳與易學史新論》（齊魯書社，2001年）兩書中，整理的帛書《易傳》的釋文收錄在《續修四庫全書》（上海古籍出版社，1995年）和《易學集成》（四川大學出版社，1998年）第3冊中。金

春峰《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》（此書先由臺灣古籍出版有限公司於 2003 年出版，2004 年又由中國言實出版社出版）收入了他關於帛書《周易》研究的大部分文章，對帛書《易傳》與今本《易傳》的關係進行了全面梳理，認為《易之義》、《要》篇與今本《繫辭》重出的部分是後者抄錄前者。梁韋弦所撰帛書《易傳》的論文收入其論文集《易學考論》（黑龍江人民出版社，2005 年）中，這些論文討論到了帛書《易傳》的內部關係、成書時代、所含卦氣知識等問題。郭沂先生的《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海教育出版社，2001 年）一書收錄了他部分論述帛書《易傳》的文章，這些文章大都編入書的第一篇“孔子與《周易》”，討論範圍涉及了孔子與《周易》的關係、《易傳》的成書年代、學派性質等方面。

除了論文集，還有幾部研究帛書《周易》的專著也不可不提。張立文的《帛書〈周易〉注釋》（中州古籍出版社，1992 年），其中有部分內容論及了帛書《易傳》。鄧球柏《帛書〈周易〉校釋》（湖南出版社，1987 年初版，1995 年增訂本）為六篇帛書《易傳》作了詳細疏證，是研究者不可不讀的作品。邢文的博士論文《帛書〈周易〉研究》（人民出版社，1997 年）中的部分章節討論了帛書《易傳》中的卦序、卦氣說等問題。

第三章

帛書《繫辭》研究

第一節 帛書與通行本對讀

一、異文分析

異文有廣義和狹義之分，狹義的異文通常指同一種文獻的不同版本之間相異的文字，廣義的異文還包括句子乃至思想內容的差異。如果採用廣義的概念，兩種《繫辭》之間的異文非常多。在大量的異文中間，有很多是虛詞，一般不影響文意。為縮小範圍，本文將研究的範圍縮小到那些可能導致文意變化的異文，又將異文中的虛詞排除在研究範圍之外。帛書《繫辭》中通假字甚多，一般情況下只略加說明。

帛書《繫辭》的釋文至少有三種版本，一是《道家文化研究》第三輯所收陳松長先生的釋文，此篇釋文又見於《馬王堆漢墓文物》，二是同書所刊張政烺的《馬王堆帛書〈周易〉校讀》，

三是《續修四庫全書》所收廖名春作的釋文。本文采用的釋文以陳氏釋文為主，個別地方參照《馬王堆漢墓文物》中的帛書《繫辭》照片以及其他兩種釋文，作出適當調整。為表述簡便，凡張政烺先生的意見均以“張”表示，廖名春先生的意見則以“廖”表示。

通行本《繫辭》以阮刻《十三經注疏》本《周易正義》（簡稱《正義》）為底本，如有改動則加以說明。全文先列帛書，後列通行本相應文字，“帛書”指帛書《繫辭》，“通行”指通行本《繫辭》。按語以下皆為說明文字，或綜合各家意見，或提出己見。

帛書：鍵以易，川以閒能。易則傷知，閒則易從。傷知則有親，傷從則有功。

通行：乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。

按：“鍵”通“乾”，“川”通“坤”，“閒”通“簡”。傷為易之本字，段注云：“自易專行而傷廢矣。”^①陳、張認為帛書抄漏第一個“知”字。綜合下文的“易則易知”、“易知則有親”，以及後文的“夫乾，確然示人易矣；夫坤，隤然示人簡矣”來看，帛書確實脫漏一個“知”字。

帛書：叩人設卦觀馬，輟辭焉而明吉凶。

通行：聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。

^① 段玉裁：《說文解字注·人部》，上海古籍出版社，1988年。

按：“𠄎”即“聖”，帛書“聖”字有兩種寫法，另一種作“聖”。帛書有“馬”而無“象”，凡是通行本為“象”的地方，帛書均寫作“馬”。“馬”與“象”讀音相差很遠，此處肯定不是假借。在這個問題上，學者之間的分歧很大。張政烺、朱伯崑先生等認為此處的“馬”是錯字，“按篆文……字形相似，除上體頭部稍有差異外，下體完全相同，故帛書本誤‘象’為‘馬’”^①。張岱年先生則認為是異文：“《繫辭》中的‘象’字應是正字，而帛書的‘馬’字乃是異文，可能是避某人的名諱而改‘象’為‘馬’。”^②魏啟鵬先生認為荊楚民族有象崇拜的習俗，“道家的神象崇拜亦當流傳在……長沙國一帶”^③。連劭名先生認為：“馬王堆帛書《繫辭》中的‘馬’，其義同於‘數’。古代算籌稱‘馬’，《禮記·投壺》云：請為勝者立馬。鄭玄注：馬，勝算也。《禮記·少儀》云：不擢馬。”^④“象”是《周易》中的關鍵概念，且帛書《繫辭》全篇寫作“馬”，別字的可能性很小。又後文有“成馬之胃鍵”、“見之胃馬”、“馬其物宜”、“垂馬著明”、“馬也者馬此者也”等，這些“馬”都應是“象”義，而不是“數”義。在《周易》中，數與象關係緊密，但也區別明顯。通過演數得到卦象，數是達到象的工具，聖人仰觀俯察的也是象，而不是數。所以，帛書中的“馬”可能是因避諱而改。

① 朱伯崑：《帛書本〈繫辭〉文讀後》，《道家文化研究》第三輯，上海古籍出版社，1993年。

② 張岱年：《初觀帛書〈繫辭〉》，《道家文化研究》第三輯。

③ 魏啟鵬：《帛書〈易傳〉窺管》，《簡帛研究》第二輯，法律出版社，1996年。

④ 連劭名：《再論帛書〈繫辭〉中的“馬”》，《周易研究》，2002年第3期。

帛書：通變化也者，進退之馬也。

通行：變化者，進退之象也。

按：張云：“變上一字是衍文，先寫作進，改為通，後又抹去”，從帛書照片看，確實如此。

帛書：緣者，言如馬者也。肴者，言如變者也。吉凶也者，言其失得也。愆閼也者，言如小疵也。無咎也者，言補過也。

通行：彖者，言乎象者也；爻者，言乎變者也。吉凶者，言乎其失得也；悔吝者，言乎其小疵也；無咎者，善補過也。

按：“緣”通“彖”，“肴”通“爻”。“愆”從心從母，即“悔”字。“閼”通“吝”。言，疑母元部；《說文·詰部》收有從“言”的篆文“善”字，是以言、善可能音近可通假。從形式上看，帛書連用五個“言”字，較整齊，而通行本最后用一個“善”字，不及帛書整齊。但這處異文還導致了義理上的小異，“善補過也”在義理上勝於“言補過也”。

帛書：憂愆閼者存乎分。

通行：憂悔吝者存乎介。

按：“分”與“介”形近，或因此而訛。在通行本中，介為細小之義，意義較為明確。帛書寫作“分”卻難以理解，因為“分”字多用作辨別、分割等義，或通“紛”，放在文中均不易說通。

帛書：易與天地順，故能彌論天下之道。

通行：易與天地准，故能彌綸天地之道。

按：通行本前後均作“天地”，《經典釋文》此處作“天下之道”，並云：一本作天地。帛書作“天下之道”，證明《釋文》言之有據。《繫辭》中屢見“天下”，如“以定天下之吉凶，成天下之亹亹者”；“立成器以為天下利”；“是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑”；“非天下之至精”；“非天下之至變”；“感而遂通天下之故”；“非天下之至神”等等。金景芳先生曾論及“天下”與“天地”之別，認為“天地之道”也包括在“天下之道”以內^①，其意可從，是以帛書此處較通行本為佳。

帛書：與天[地]相校，故不回。知周乎萬物，道齊乎天下，故不過。方行不遺，樂天知命，故不憂。安地厚乎仁，故能終。

通行：與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。

按：張作“相枝”，以“枝”與“似”相通。從圖版看，此字較為模糊。《說文》：“旁，溥也……方聲。”韓康伯注云：“德合天地故相似。應變旁通，而不流淫。”^②歷來注家基本上依從此義。“流”即是有偏差，這與“不過”相重，而帛書的“不回”、“不過”、“不遺”、“不憂”、“能愛”五者之間並無重疊。下文有“曲萬物而不遺”，以此判斷，作“不遺”為勝。“土”與“地”、“厚”與“敦”均為同義詞。

① 金景芳：《周易講座》，廣西師範大學出版社，2005年，第34、35頁。

② 孔穎達：《周易正義》。

帛書：犯回天地之化而不過，曲萬物而不遺。

通行：範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。

按：李學勤先生引馬王堆帛書《黃帝書》中的《經法·大分》“唯王者能兼覆載天下，物曲成焉”，說明帛書脫“成”字^①，這是可信的。

帛書：聖者仁，壯者勇，鼓萬物而不與眾人同憂。

通行：顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。

按：陳氏釋文作“聖者仁勇”，據照片，在“仁”字下有並排的兩個小字，右邊是“壯”，左邊是“者”，故應為“聖者仁，壯者勇”。其實，“壯”與“藏”、“勇”與“用”是兩對同聲或聲近字。壯，精母陽部；藏，從母陽部；“勇”與“用”的同音關係更為明顯^②。“聖”是書母耕部字，“顯”是曉母元部字，有研究認為元、耕二部在楚地方言中關係很近^③。因此，帛書的異文也許是由方言造成的。在通行本中，這句話的主語是“道”，“不與聖人同憂”的也是“道”。聖人本着探賾索隱的宏願作易，對道孜孜以求，唯以求道不得為憂，是以通行本顯示了“道”具有客觀規律的性質。在帛書中，這句話的主語成了“聖者”和“壯者”，“聖者”只是是體道、行道者，不能代道而行，所以不可能“鼓萬物”。帛書的“眾人”則可能是據前文而作出的調整。通行本在文義上長於帛書，帛書則可能有錯誤。此種錯誤的形成與古代學術口耳相傳有關，在這個過程中，由於

① 李學勤：《周易溯源》，巴蜀書社，2006年，第349頁。

② 廖名春對壯與藏的聲近韻同有詳細分析，參見《論帛書〈繫辭〉與今本〈繫辭〉的關係》，《道家文化研究》第三輯。

③ 黃樹先：《漢語耕元部語音關係初探》，《民族語文》，2006年第5期。

方言方音而造成了文字上的差異。

帛書：盛德大業至矣幾。富有之胃大業，日新之胃誠德，生之胃馬，成馬之胃鍵，教法之胃川，極數知來之胃占，迴變之胃事，陰陽之胃神。

通行：盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。

按：“盛德大業”指道之功業，“生之胃象”是指道的具體之像^①，這一句承上啟下，由贊道轉至贊易：成就此像者是乾，即天，順道者即坤，即地。這一節文字描寫了《周易》，與接下來的“極數知來之謂占”聯繫緊密。“生生之謂易”，荀爽云：“陰陽相易，轉相生也。”^②是以“易”是對《周易》所體現的陰陽之道的描述。兩種《繫辭》雖有異文，但在義理上都能說通。如果從文字上比較的話，帛書比通行本流暢明了。最後一句，帛書本看似脫“不測”兩字，但並不影響文義^③。因此不能憑此推斷兩種《繫辭》之間的關係。

帛書：言天下之至業而不可惡也，言天下之至業而不亂，知之而後言，義之而後動矣。義以成其變化。

通行：言天下之至賾，而不可惡也；言天下之至動，而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。

① 魏啟鵬：《帛書〈易傳〉窺管》。

② 馬振彪：《周易學說》，花城出版社，2002年，第641頁。

③ 魏啟鵬：《帛書〈易傳〉窺管》。

按：兩種本子的上文都說到了“象”和“辭”，是以通行本中的“擬”與下文的“擬諸其形容”相對應，“議”對應上文的“繫辭”，“擬議”即設卦觀象、繫辭。帛書的“知”字後以及最後一句缺“擬”字，使之與上文的聯繫顯得鬆散，文字上不及通行本。

帛書：鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾羸之。曰：君子居其室。

通行：鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。子曰：君子居其室。

按：從下文看，帛書明顯脫“子”字。帛書《繫辭》抄寫得比較草率，除了這種明顯的漏抄外，還有多處的塗抹或在縫隙中添加小字，如第十五行下的“至”字，就是寫在“恭”字的左上側。第十六行上的“子曰”後的“曰”寫在“子”字的右下側。從照片看，“鳴”字前有一個墨點。這個墨點處在兩字間隙的正中間，非常明顯。所有的釋文均未提到這個墨點，不知何故。如果確有墨點的話，帛書《繫辭》是否可被分成兩章呢？從其他帛書，如《易之義》、《二三子問》的墨點看，墨點並不一定是分章的標誌，帛書的墨點似乎比較隨意，目前還看不出它與行文邏輯之間的關係。

帛書：言行，君子之區幾。區幾之發，營辰之斗也。

通行：言行，君子之樞機。樞機之發，榮辱之主也。

按：“榮”和“營”、“斗”和“主”在文獻中均可見通用的

情況，劉大鈞、連劭名兩位先生都已撰文指出^①。“榮”和“營”同屬耕部，可能音近通假。“斗”為端母侯部，“主”為章母侯部，上古照系二等歸端系，故“斗”與“主”亦為音近通假^②。

帛書：子曰：君子之道，或出或居，或謀或語。

通行：子曰：君子之道，或出或居，或默或語。

按：“謀”與“默”音近通假，謀，明母之部，默，明母職部，之部與職部字例可通假。從“語”字判斷，“默”應是本字，兩者形成對比，不能將“謀”作為本字。

帛書：夫且茅之為述也，薄用也，而可重也。慎此述也以往，其毋所失之。

通行：夫茅之為物薄，而用可重也。慎斯術也以往，其無所失矣。

按：張讀為“夫茅之為述也薄，用也而可重也”，甚是。

“述”、“物”同隸物部，例可通用。張注云：“茅”上一字寫後又圈去。從公布的照片看，這個字很難辨認。

帛書：《易》曰：負〔且乘，致寇至，負〕之事也者，小人之事也。

① 劉大鈞：《今本、帛書、漢唐本〈繫辭〉異同考——兼論帛書〈繫辭〉勝於今本〈繫辭〉》，《孔子研究》，2003年第5期。連劭名：《馬王堆帛書〈繫辭〉研究》，《周易研究》，2001年第4期。

② 《史記·五帝本紀》：“文祖者，堯大祖也。”張守節《正義》引《尚書帝命驗》注云：“神斗者，黃帝含樞紐之府，名曰神斗。斗，主也。”

通行：《易》曰：負且乘，致寇至。負也者，小人之事也。

按：帛書明顯衍“之事”兩字。

帛書：小人而乘君子之器，盜思奪之矣。上曼下暴，盜思伐之。曼暴謀，盜思奪之。

通行：小人而乘君子之器，盜思奪之矣。上慢下暴，盜思伐之矣。慢藏誨盜，冶容誨淫。

按：鄧球柏指出，“《漢書·敘傳》引作‘嫚’。嫚（màn）：輕視，侮辱。曼、慢、嫚（侵），音同義通”^①。但“曼暴謀”一句仍難解釋，“盜思奪之”又與前文重複。因此，帛書抄錯的可能性較大。李學勤先生認為“第三句‘暴’疑涉上而誤，‘謀’則是‘誨’的通假字”^②，這是有可能的。另外，帛書最後一句的“盜思奪之”，“盜”可能應從上讀，而“思奪之”三字可能也是涉上而衍，其底本可能是“冶容誨淫”，與通行本相同。

帛書：非天之至精，其孰能〔與於此〕？

通行：非天下之至精，其孰能與於此？

按：帛書脫“下”字。

帛書：夫《易》，古物定命，樂天下之道，如此而已者也。

通行：夫《易》，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。

按：連劭名云，“《廣雅·釋詁一》：‘古，始也。’《釋名·釋

① 鄧球柏：《帛書〈周易〉校釋》，湖南出版社，1987年，第415頁。

② 李學勤：《周易溯源》，巴蜀書社，2006年，第353頁。

言語》：‘始，息也，言滋息也。’所以‘古物’如言‘生物’，與‘開物’同義。‘定命’是古語，屢見於先秦文獻……‘定命’即‘成命’”^①。這裏的異文也大致是同義替換，兩者在義理上並無大別。在《繫辭》中，“易”多指《周易》，可以加書名號，但由於《易》包含了一陰一陽之道，所以“易”有時又可看作是道的另一種說法，如“易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故”，這不僅是對書的描述，還是對一陰一陽之道的寫實。“夫易開物成務”也是這種用法。有學者認為這是“擬人化的說法”^②，其實不是。又帛書多用“此”字，而不見用“斯”字，帛書有很多的用字習慣。如用“近”，而不用“邇”，用“達”或“迺”，而不用“通”。帛書所依據的底本也許是一個流傳已久的版本。

帛書：知人以此佚心，內藏於閉，[吉凶與]民同願。

通行：聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。

按：《釋文》“京、荀、虞、董、張、蜀才作先”，《漢石經》亦作“先心”，是“洗”與“先”通假，“先”應是本字，指聖人依靠易道而先知，這與下文的“神以知來，知以藏往”相呼應。帛書的“佚”意為安樂，這裏指聖人據《易》而能執要，以此馭繁。《繫辭》全篇所謂的“聖人”都是指駕馭易道以為民用的人物，與道家的“清靜無為”存在着細微的差別。所以，“佚心”與“先心”大致相同。“願”是疑母元部字，“患”是匣母元部字，二字雖韻部相同，但疑母與匣母罕有相通的。

① 連劭名：《馬王堆帛書〈繫辭〉研究》。

② 金春峰：《帛書〈繫辭〉反映的時代和文化》，《周易研究》，2000年第3期。

帛書多處用“閉”字，如：“君不閉則失臣，臣不閉則失身，幾事不閉則害盈，是以君子慎閉而弗[出也]。”《正義》曰：“‘君不密則失臣’者，臣既盡忠，不避危難，為君謀事，君不慎密，乃彰露臣之所為，使在下聞之，眾共嫉怒，害此臣而殺之，是失臣也。”這是以保密、慎言釋“密”字，與上文“亂之所生也，則言語以為階”所指相同。閉，質部幫紐，密，質部明紐，兩字或可通假。《禮記·樂記》：“是故先王本之情性……使之陽而不散，陰而不密……”鄭玄注云：“密之言閉也。”所以“內藏於閉”和“退藏於密”大意相同。

帛書：古之忞明叡知神武而不恙者也。虔。

通行：古之聰明叡知，神武而不殺者夫。

按：張作“古之忞（聰）明叡知神武而不恙（迷）者也”。細察帛書照片，當依陳氏釋文。釋作“恙”的字是心字底，恙的上半部與“米”字形近，“迷”有迷惑、錯亂義，“不迷”與聰明重複，此處釋“恙”較為合適。《說文》“恙，憂也”，以不憂頌揚“聖人”與“聖人以此佚心”前後相應。《論語·憲問》子曰：“君子道者三，我無能焉。仁者不憂，智者不惑，勇者不懼。”《大學》：“有所憂患，則不得其正。”儒家修身正心，極為講究心靜無憂。孔子的君子之道與《繫辭》的“聰明叡知，神武而不恙”大致相同。

又，“神武”含有武力的意思，因此，通行本的“神武而不殺”與《周易》所強調的陰陽相合、剛柔相濟大致不差。帛書《易之義》極重文、武之道，認為“武之義保功而恒死，文之義保安而恒窮。是故柔而不狂（枉），然後文而能勝也；剛而不

折，然而後武而能安也”，“文而知勝”，“武而知安”。

總之，兩種《繫辭》在義理上各有所長。

帛書：是故易有大恒，是生兩儀。兩儀生四馬，四馬生八卦，八卦生吉凶，吉凶生六業。

通行：是故易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。

按：“儀”通“儀”，“六”可能是“大”字之誤寫。由於其他幾句均用動詞‘生’，所以通行本的“八卦定吉凶”不及帛書本的“八卦生吉凶”。“大恒”是兩種《繫辭》間最為人注目的異文。帛書何以寫作“大恒”？有學者認為是訛誤，而且不可能是避諱：“按‘亟’字……‘互’字……字形很相似。此處，誤‘極’為‘恒’，當是其所依據的竹簡本字形較為模糊所致。有一種說法，認為太極原為太恒，後因避漢文帝諱，故改為‘太極’。此說難以成立。因為儒家的經傳文，不存在避諱問題。”^①又先秦文獻中確實只見“太極”，而不見“太恒”。在帛書中“極”、“恒”兩字屢見，分別作“極”和“𠄎”，字形上的區別是比較明顯的，因此誤寫的可能性不大。

這條異文還涉及兩種《繫辭》之間的關係。張岱年認為“帛書《繫辭》所謂‘易有大恒’，應是後來改定的異文”^②，而饒宗頤則認為“帛書《繫辭上傳》有‘是故易有大恒，是生兩儀’一語，是漢以前《繫辭上傳》的原本面目”^③。兩人的意見基本

① 朱伯崑：《帛書本〈繫辭〉文讀後》。

② 朱伯崑：《帛書本〈繫辭〉文讀後》。

③ 饒宗頤：《帛書〈繫辭傳〉“大恒”說》，《道家文化研究》第三輯。

上可以代表兩種不同的見解。通過文獻的梳理，可以證明“大恒”和“太極”表達的基本是同一意義，但由於在其他文獻中只見“太極”，所以很難據此認為“大恒”就是《繫辭》原本的寫法。但不管怎樣寫，都可以看出這段文字受到了道家的影響。

其實，儒家經傳同樣可能因避諱而改字，《周易》師卦上六有“開國承家”一句，上海博物館藏戰國竹簡《周易》則作“啟邦丞家”^①，帛書此句作“啟國承家”，這顯然是避劉邦之諱。所以，“太極”確有可能是避劉恒之諱而改“大恒”之後的寫法。

帛書：天變化，聖人效之。

通行：天地變化，聖人效之。

按：帛書脫一“地”字。帛書抄寫過程中的脫漏屢見不鮮，這類錯誤都應歸為手民之誤。

帛書：《易》曰：自天祐之，吉無不利。祐之者，助之也。

通行：《易》曰：“自天祐之，吉無不利。”子曰：祐者，助也。

按：帛書無“子曰”。帛書《繫辭》沒有分章，而在通行本中，此節文字的所屬令人懷疑，如朱熹云：“或恐有錯簡，宜在第八章之末。”^②從通行本看，放在第八章確實很合適。但帛書此節文字卻緊接“子曰：‘書不盡言，言不盡意’”，處於分章之後的第十一和十二兩章之間。陳氏釋文以此節文字接在通行本

① 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書》（三），上海古籍出版社，2003年。

② 朱熹：《周易本義》。

的第十一章之後，如此安排，此節就成了總結性的文字，亦可參考。

帛書：子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其義可見已乎？

通行：子曰：“書不盡言，言不盡意。”然則聖人之意，其不可見乎？

按：帛書文字不及通行本簡潔，文辭拖沓。李學勤先生認為：前已言“聖人之意”，這裏又講“其義”，殊難理解。按“義”字古常作上“羊”下“弗”之形，此疑本作“其弗可見已乎”，致誤作“義”，是增了半字^①。

帛書：鍵川毀則無以見《易》矣。《易》不可則見則鍵川不可見，鍵川不可見則鍵川或幾乎息矣。

通行：乾坤毀，則無以見《易》；《易》不可見，則乾坤或幾乎息矣。

按：帛書“易不可則”的“則”字是衍字，從文章上看，通行本要簡潔明快，帛書可能有錯誤。

帛書：是故刑而上者胃之道，刑而下者胃之器，為而施之胃之變，誰而舉諸天下之民胃之事業。

通行：是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業。

① 李學勤：《周易溯源》，巴蜀書社，2006年，第348頁。

按：廖本同此，張氏釋文有“誰而行之胃之迴”，據圖版，“變”與“胃”之間只有十個字左右的位置，而且其中的字跡都比較模糊。“刑”、“形”通用，其例多見；“誰”與“推”同諧佳聲，帛書《老子》中也可見兩字通借的例子。“為”與“化”音近義同。《繫辭》常“變”、“通”並舉或連用，如果帛書確實缺少說“通”的一句，那就應該是抄手的脫漏。

帛書：是[故]夫馬，取人具以見天下之請而不疑者其形容。

通行：是故夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容。

按：帛書的“不”字應屬衍文，可能是抄手的粗心所致。

帛書：謀而成，不言而信，存乎德行。

通行：默而成，不言而信，存乎德行。

按：“謀”與“默”通，“默”同樣應是本字。

帛書：變迴也者，聚者也。

通行：變通者，趣時也者。

按：“聚”與“趣”音近可通，帛應脫“時”字。“時”是《周易》思想的重要內容，《繫辭》直接論“時”的句子並不多，但重“時”的思想仍然占重要位置。

帛書：吉凶者，上勝者也。天地之道，上觀者。日月之行，上明者。天下之動，上觀天者也。

通行：吉凶者，貞勝者也；天地之道，貞觀者也；日月之道，貞明者也；天下之動，貞夫一者也。

按：“勝”字，張作“朕”，據照片，此字右下並無“力”字，不應是“勝”。《說文·力部》：“勝，任也。從力朕聲。”因此，“朕”、“勝”得以通假，如帛書乙本《老子·道篇》：“知人者，知也；自知，明也。朕人者，有力也；自朕者，強也。”甲本、河上公本均作“勝”。

歷來注家以“守正”釋“貞”，虞翻：“貞，正也。”^①《周易正義》云：“言吉之與凶，皆由所動不能守一而生吉凶，唯守一貞正，而能克勝此吉凶。”以守正言人道尚可，說天地之道就有點令人費解了。筆者以為帛書的“上”當指卦之終，通行本《繫辭下》有“其上易知”，韓康伯注云：“上者，卦之終。”勝，任也，所以，“吉凶者，上勝者也”與《繫辭下》的“其初難知，其上易知”同意，指吉凶與否在一卦之終纔能明瞭。《爾雅·釋言》：“觀，示也。”吉凶與否由天地之道決定，所以天地之道也需待一卦之終纔明確地顯現出來，“日月之行”是天地之道的一個重要方面，它同樣在一卦之終鮮明地表現出來。“天下之動，上觀天者也”是對前幾句的總結，意為：天下的所有行動，都要依順天道。“貞夫一者也”，虞翻云：“‘一’謂乾元。萬物之動，各資天一陽氣以生，故‘天下之動，貞夫一者也’。”^②乾象天，是以帛書作“天”與作“一”同。

帛書：天地之大思曰生，聖人之大費曰立，何以守立曰人，何以聚人曰材。理材正辭，愛民安行曰義。

① 李鼎祚：《周易集解》，巴蜀書社，2004年。

② 李鼎祚：《周易集解》，巴蜀書社，2004年。

通行：天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰財。理財正辭，禁民為非曰義。

按：張云“思疑是恩之誤”。魏啟鵬先生：“然‘思’古義有‘道德’之意。”^①如《逸周書·謚法》云：“道德純備曰思。”通行本的“仁”應作“人”，如此纔與下文的“聚人”形成頂真修辭，頂真修辭是古文常用的修辭手法，通行本可能是因同音而誤作“仁”。“材”與“財”通。“安行”含有規訓之義，因此，“愛民安行”與“禁民為非”義同。

帛書：《易》，冬則變，迥則久。

通行：《易》窮則變，變則通，通則久。

按：“冬”通“終”，“終”、“窮”聲近義同。通行本“變”、“通”、“久”形成一種遞進關係，在修辭上是完整的頂真。《繫辭》雖然經常“變”、“通”連用，但兩者還是有區別的，如“化而裁之謂之變，推而行之謂之通”，變大致用來描述《易》的性質，而通則用來指掌握易道，自如運用“變”之規律的一種境界，只有達到如此境界纔能成就盛德大業。帛書此處應脫“變則迥”一句。

帛書：[上古結]繩以治，[後]世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取者大有也。

通行：上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬

^① 李鼎祚：《周易集解》，巴蜀書社，2004年。

民以察，蓋取諸夬。

按：“古者包羲氏之王天下也”之下的文字闡釋了聖人尚象制器，因此，事與卦因象而發生聯繫。如離卦與網、益與耒耜等，均可以上下象之義解釋。離，上下皆離，由於離有“目”象，且上古“離”、“羅”同音，羅有羅網之義，網之狀正象目之相連相重。益，下震上巽，震為動，巽為木、入，象徵木制的耒耜操作時上入下動。噬嗑，下震上離，離為日，震為動，象日中而動。乾、坤為上下之象，如同古代服制上衣下裳。渙，上巽下坎，猶如舟行水上。隨，上兌下震，震有動象，兌者悅也，象徵馬牛在下賓士，乘者居上而歡快^①。豫、小過、睽、大壯、大過都可用上下卦象來解釋，唯獨夬卦，上兌下乾，“易之以書契”與上下卦象的聯繫並不明顯。但如果是大有的話，恰能符合此節文字的體例。大有，上離下乾，《象》曰：“火在天上，‘大有’，君子以遏惡揚善，順天休命。”這樣的解釋與“百官以治，萬民以察”聯繫得更貼切，書契猶如天上之火光，使君子得以明察天下之事。

兩種《繫辭》都多次引用《大有·上九》爻辭，可見它對這條爻辭的重視，此處認為“聖人易之以書契”取象於大有卦，是完全可以理解的，不能武斷地認為這是錯誤。

帛書：[其德]行何也？陽，一君二民，君子之馬也。

通行：其德行何也？陽一君而二民，君子之道也；陰二君而一民，小人之道也。

① 黃壽祺、張善文：《周易譯注》，上海古籍出版社，1989年，第574—578頁。

按：“君子之馬也”，張、廖均作“君子之道也”。前文既然說了陰卦和陽卦，此處也應論及陰、陽，帛書明顯有遺漏。

帛書：《易》曰：何校滅耳，凶。君子見幾而作，不位冬日。《易》曰：介於石，不冬〔日，貞〕吉。介於石，毋用冬日，斷可識矣。君子知物知章，知柔〔知剛，萬夫之望〕。

通行：《易》曰：何校滅耳，凶。子曰：危者，安其位者也……言不勝其任也……君子見幾而作，不俟終日。《易》曰：“介於石，不終日，貞吉。”介如石焉，寧用終日？斷可識矣！君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。

按：與通行本相比，帛書《繫辭》少了很多內容，這部分內容出現在帛書《要》篇中。由於這部分文字內部結構鬆散，所以，帛書雖然少了很多文字，似乎並沒有擾亂整體。

從通行本的內容看，“子曰危者安其位者也”至“言不勝其任也”論述了安不忘危，德位相稱，與此前此後論“知幾”的文字在主題上並不一致。相反，帛書《繫辭》沒有中間一段，給人的感覺更為緊湊。中間一段，包括“顏氏之子”一小節出現在《要》篇中，如果說是有意刪節的話，“顏氏之子”一小節似乎沒有移去的必要，因為它的主題與帛書《繫辭》剩下的內容相同。所以，帛書這個地方也許並不是刪節底本而成，可能就是底本的原貌。

帛書：〔若夫雜物撰德，辨〕是與非，則下中教不備，初，大要。存亡吉凶，則將可知矣。

通行：若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。噫！亦

要存亡吉凶，則居可知矣。

按：通行本此句有以中爻為重，守中的意蘊，《正義》云：“謂一卦之內，而有六爻，各主其物，各數其德，欲辨定此六爻之是非，則總歸於中爻，言中爻統攝一卦之義多也。”從《周易》卦爻辭看，二、五爻辭的地位非常重要，《正義》論之甚詳。五位是君位，更是吉多凶少。在通行本的原文中，首先是論初爻、上爻之別，繼之以闡論中爻統攝一卦之德，最後是論述二、四與三、五等爻位的不同德義。全章闡述了爻位所含有的德義，結構完整。

站在通行本的布局看帛書，似乎存在脫漏。但如獨立理解帛書的話，它與上下文也有些許邏輯聯繫。僅從殘餘的句子看，帛書有偏重初爻的傾向。初爻是一卦之始，如坤之初六：“履霜，堅冰至。”象徵事物正在醞釀、萌動之中，需要小心守持。這與上文所強調的“知幾而作”、“知微知章”在含義上趨向一致，帛書將這兩節文字連在一起，也許有其深意。

帛書：鍵，德行恒易，以知險。夫川，雖然天下[之至]順也。德行恒間，以知[阻]。

通行：夫乾，天下之至健也，德行恒易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恒簡以知阻。

按：帛書無“天下之至健也”，從文例看，有了這一句才能與下面的“雖然天下之至順也”相對，帛書必定有誤。

帛書：馬事知器，筭事知來。天地設馬，聖人成能。

通行：象事知器，占事知來。天地設位，聖人成能。

按：《說文·竹部》：“算，數也。從竹從具。讀若筭。”王筠云：“算下云‘讀若筭’，此區別之詞也。二字經典通用。”^①因為占筮須用蓍草計算，所以帛書的“筭”與通行本的“占”並無大別。帛書中的“馬”即“象”，“天地設馬”既與“馬事知來”相應，而且“萬物資始，乃統天”，“萬物資生，乃順承天”，加之前文又有聖人仰觀俯察、製作八卦的故事，所以說“天地設馬，聖人成能”。當然，通行本作“天地設位”仍然可以說通，“馬”、“位”這一對異文再次說明兩種《繫辭》是同源異流的關係，不存在時間上的先後關係。

上文分析了兩種《繫辭》之間的一些異文，總體上看，帛書的抄寫者很粗心，不僅多處添加小字、塗抹，而且有些地方明顯可以看出紕漏，或是脫文，或是衍文，這是不容回避的事實。但是，不能憑此推斷帛書《繫辭》是通行本《繫辭》的節抄本，因為帛書的一些異文也有勝於今本或者自成其理的地方。綜合兩方面的情况，將帛書看作另一種《繫辭》傳本的觀點顯然要穩妥得多。

二、篇章和內容

一般認為帛書《繫辭》不分章，也不分上、下。陳松長先生所作釋文表明，帛書《繫辭》並無篇名。張政烺先生的釋文在篇尾補出了一個“繫”字，並說：“原有尾題，字已殘損，不知共是幾字。”廖名春先生在其釋文末尾加注：“帛書本篇結尾有殘缺，但距‘屈’字一兩字空處尚存兩小墨點，疑為本篇篇題的第一字所殘存之筆畫。”總之，有無篇名仍難下斷論。

帛書《繫辭》的內容要比通行本少，較之通行本缺失了下列

^① 王筠：《說文釋例》，中華書局，1987年，第264頁下。

章節：

1. 《繫辭上》“大衍之數五十”到“其知神之所為乎”；
2. 《繫辭下》“子曰危者安其位者也”到“幾者動之微，吉凶之先見者也”，“子曰顏氏之子其殆庶幾乎”到“立心勿恒凶”；
3. 《繫辭下》“子曰乾坤其《易》之門邪”到“以明失得之報”；
4. 《繫辭下》“《易》之興也”到“巽以行權”；
5. 《繫辭下》“《易》之為書也”到“道不虛行”；
6. 《繫辭下》“《易》之為書也”到“其剛勝邪”，唯“若夫雜物撰德”到“則居可知矣”見於帛書《繫辭》；
7. 《繫辭下》“《易》之為書也”到“故吉凶生焉”；
8. 《繫辭下》“《易》之興也”到“此之謂易之道也”。

這些段落主要集中在通行本的《繫辭下》，除第 1、7 條外，其他六條的大部分可在《易之義》和《要》篇中看到，但同樣存在很多異文。除第 2 條外，所缺失的文字大致都是完整的意群，如第 1 條是談揲著求卦的方法，當它們在《易之義》、《要》篇中出現時，也基本上是以意群的形式出現，也就是說，意群的內部結構與見於通行本的相應意群大體一致，只有個別文句上的差異。需要注意的是，第 2 條的內容雖然略有雜亂，但仍以同樣的形式出現在《要》篇中，文字的內部順序也與通行本一致。本書將在論《易之義》、《要》時，詳細討論這些文字的內容。這種現象是不是帛書刪節其底本造成的呢？恐怕沒有這麼簡單。如果是刪節的話，《要》篇就不應該將“危者安其位者也”和“顏氏之子”都抄過去。而且還有一些內容在帛書中根本找不到，這也不是刪節所為，應是帛書《繫辭》的底本原就沒有這些文字。古人

對於經典文獻非常尊重，一般不會輕易將其移入別的篇章。

下面看看所缺失部分的內容。第 1 條敘述了揲蓍求卦方法，與占筮關係密切。第 2 條的內容略顯雜亂，主要是講憂患意識和知幾知微。第 3 條從陰陽之義開始，表述易之功用。第 4 條是人們熟知的三陳九卦，明確道出了“憂患”。第 5 條從宏觀角度說明《易》的特點。第 6 條闡述了一卦六爻的不同德義。第 7 條講《易》具天、地、人三才。第 8 條以殷末周初的歷史為背景，闡述易道。可以看出，歸屬通行本《繫辭下》的內容大多與憂患意識有關，只有第 6、7 條沒有談及，特別是第 2 條，其主題就更為明顯。在兩種《繫辭》中，都多次說到“不憂”，如“樂天知命故不憂”、“神武而不恙”、“聖人以此佚心”。巧合的是，明言憂患的內容都不見於帛書《繫辭》。憂患意識與周初歷史關係密切，少了這部分內容後，就難以從帛書《繫辭》看到《易》有殷末周初的歷史背景。但是，不能說帛書《繫辭》就完全沒有體現出憂患意識，這種意識與認為萬事萬物都是變動的理念聯繫緊密，帛書《繫辭》同樣重視“變”，它的很多內容還是透露出了憂患意識，只是與通行本相比，它沒有鮮明地將這點寫出來，更沒有將之與商周之際的歷史相聯繫。有學者早就指出兩種《繫辭》中古史人物的不同以及帛書《繫辭》能夠解決通行本《繫辭》在“重卦”上的自相矛盾^①。這些差異說明，不能簡單地將帛書《繫辭》視為通行本的節本。與通行本比較，帛書《繫辭》似乎自有淵源，兩者可能是異地異傳。帛書確實有很多地方不及通行本，但應該看到，這種現象除了文本自身的原因外，還與抄

^① 王葆玟：《從馬王堆帛書看〈繫辭〉與老子學派的關係》，《道家文化研究》第一輯，上海古籍出版社，1992 年。

手的粗枝大葉有關係。

關於“大衍之數五十”章，爭議頗多，焦點在於此章與天地之數一節的關係，廖名春先生認為兩者之間存在必然的邏輯聯繫，而王葆玟先生則持反對意見。歷代學者對“大衍之數五十”提出了很多種解釋方案，但都算不上圓滿。《周易正義》羅列了下述解釋：

京房云：“五十者，謂十日、十二辰、二十八宿也，凡五十。其一不用者，天之生氣，將欲以虛來實，故用四十九焉。”馬季長云：“易有太極，謂北辰也。太極生兩儀，兩儀生日月，日月生四時，四時生五行，五行生十二月，十二月生二十四氣。北辰居位不動，其餘四十九轉運而用也。”荀爽云：“卦各有六爻，六八四十八，加乾、坤二用，凡有五十。《乾》初九‘潛龍勿用’，故用四十九也。”鄭康成云：“天地之數五十有五，以五行氣通。凡五行減五，大衍又減一，故四十九也。”姚信、董遇云：“天地之數五十有五者，其六以象六畫之數，故減之而用四十九。”

王弼的解釋是：

演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。

而在“天一地二”一節下，現存漢唐注釋均未對它的位置提出質疑，因此，認為上引諸家的解釋並沒有涉及“天一地二”一節

大致可信，鄭玄等人雖說“天地之數”，但他們所依據的可能是“大衍之數”章中的“凡天地之數五十有五”一節。劉歆《漢書·律曆志》中引《易》曰：

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。

所引《易》文將“天一地二”一節與“大衍之數”章中的文字連接在了一起，但劉歆並不認為大衍之數是五十五，而應是五十，這一點《漢書·律曆志》說得很清楚^①。在“大衍之數”一章中，至少有兩個問題至今未能解決：一是大衍之數何以為五十，二是大衍之數與天地之數是什麼關係。認為大衍之數為五十五，就是認為它就是天地之數，“大衍之數五十”一句脫漏了“有五”兩字。如果不承認有文字上的脫漏，那麼這一章的內部邏輯就非常散亂了，“大衍之數五十”一節與“天數五，地數五”一節就變得幾乎沒有聯繫。在這兩節文字之後有一句“此所以成變化而行鬼神也”，這是對前文的小結，所以，認為“大衍之數五十”後掉了“有五”兩字從內證上說十分可信。

劉歆的引文為什麼與其他版本不同呢？或許他這裏並不是嚴格的直接引用，而是在“天數五，地數五”前面加上了解釋性的“天一地二”一節。古人著書引用並不嚴格，這是很常見的。但

① 王葆玟：《再論〈繫辭〉太極與大衍之數諸問題》，《國際易學研究》第二輯，華夏出版社，1996年。

劉歆的這種做法可能還是對宋人產生了一定的影響，程頤認為“天一地二”一節“簡編失次”^①，朱熹據程說，將這節文字與“天數五”至“此所以成變化而行鬼神”相連，並置於“大衍之數”之前。這樣做的依據是文本的內在邏輯以及劉歆的引文，現在看來，這兩條依據值得深入推敲。帛書《繫辭》有此一節，且位置與通行本相同，可是它沒有“大衍之數”一章，從時間上說，帛書是目前所知最早的版本，它的可信度比劉歆那段來源不清的引文要高。而前人的理解也對程、朱兩人的觀點形成了挑戰，《正義》認為“天一地二”：“此言天地陰陽，自然奇偶之數。”宇宙可分天、地，數字可分奇、偶，“筮，數也”，所以《易》能盡天地之道，下面一句“子曰：‘夫《易》何為者也’”是一個設問，然後自問自答，開始頌揚《易》的神通廣大^②。

有學者認為帛書刪去了“大衍之數”一章，這實際上是站在通行本的角度得出的推測，因為人們無法解釋帛書刪去此章的動機。帛書《繫辭》涉及筮法的地方很多，“大衍之數”章從筮法角度詳細分析《易》能賅天地之道，與全篇主旨並不衝突，為什麼偏要刪去這一章？找不到可信的動機，僅僅依據通行本作判斷，這不可行。體例上，《繫辭》是編纂作品，每一章節基本上是一個自我滿足的意群，通行本有而帛書沒有的內容通常是以意群的形式出現在《易之義》、《要》篇中，這證明編纂性作品可能

① 程頤：《易說》。

② 王葆玟：《〈繫辭〉帛書本與通行本的關係及其學派問題：兼答廖名春先生》，《哲學研究》，1994年第4期。在此文中，王葆玟先生詳細解釋了“天一地二”一節與上下文的聯繫，很有道理。

是通過意群的整合來完成的^①。從這個角度看，將“天一地二”一節移置“大衍之數”章，或認為兩者必須同時出現，都不符合編纂性作品的體例。

除上面的意見外，還有李學勤先生提出的一種推測。通行本第九章的開頭是“子曰：知變化之道者，其知神之所為乎？”

《易》有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動者尚其變，以製器者尚其象，以卜筮者尚其占”，在帛書中，“盜之招也”四字已殘損大半，再往下就是“焉”字，它們之間的缺字只有七個字的位置，整理者依今本補了“易有聖人之道四”。依據第九章末尾有“子曰易有聖人之道四焉”，知道“子曰知變化之道者，其知神之所為乎”應歸第九章，也就是說，帛書在這裏至少有一句脫去了。因此可以推想，“大衍之數五十”也一起脫去了^②。這是很合理的。

總之，通行本中的很多內容在帛書中沒有出現，帛書也因此少了一些問題，比如通行本關於“重卦”的矛盾。通行本將《易》與商周之際的歷史相聯繫，但帛書沒有。上文通過異文分析、篇章和內容的比較，試圖說明帛書是某種底本的刪節本的觀點值得商榷。那通行本是不是在帛書的基礎上編輯而成呢？這個問題留待後文專論。

① 通過比較出土文獻與傳世文獻，發現兩者之間經常有章次上的不同，而在編纂性作品中，各章次又是一個個的獨立意群，由於它們內容相關，古人才將它們編輯成篇。因此，可以說編纂性作品是通過意群的整合來完成，將一個意群中的句子移動到另一意群的做法未必符合古書原意。

② 李學勤：《周易溯源》，巴蜀書社，2006年，第321—322頁。

第二節 帛書《繫辭》的學派問題

討論《繫辭》的學派屬性是帛書研究中的焦點問題之一，故專闢一節予以討論。筆者以為，無論是帛書還是通行本，這兩種《繫辭》都不宜歸為儒家或道家的著作，筆者贊成認為《繫辭》自成體系的觀點。

主張儒家說者，可以從《繫辭》中找到眾多的證據，道家說者同樣如此，從《繫辭》中找到許許多多帶有道家色彩的字詞、思想。持這兩種主張的學者都認為他們照顧到了《繫辭》的主幹思想，而對方討論中提到的證據不過是枝蔓。從一部著作中找出一些字詞、概念或思想，以證明它該歸屬何種學派，從方法上說，這種做法存在割裂文本的危險。一部作品的學派屬性，在很大程度上應該決定於它的論證宗旨，而不是它使用的思維模式或概念。思維模式、概念是工具，尤其在諸子爭鳴的戰國時代，學派之間的互動滲透非常頻繁，思維模式、概念的選用極為自由。比如《管子·心術》上下、《白心》、《內業》四篇，普遍認為是黃老作品，但讀者卻可以在其中發現禮、樂等帶有儒家特徵的概念，如《心術下》：“節怒莫若樂，節樂莫若禮。故守禮莫若敬，外敬而內靜者，必反其性。”無論是概念還是義理，與儒家何其相似！但後人並不因此將它們劃為儒家著作，因為這四篇的宗旨是虛靜無為，因任自然，它們應該是黃老作品。

作為系統闡釋《周易》的《繫辭》，它的所有論證都圍繞一個宗旨而展開，那就是將《周易》詮釋為一個以乾坤二卦為首、

其他六十二卦為軀幹、一陰一陽之道為血脈的認知體系，並證明這個體繫包括了天下之道。為了達到這個目的，《繫辭》的編者在思維模式上確實與黃老相近，即從天道推及人道，認為《易》能明天道，所以也就能明人道。但是這種思維模式並不是黃老的獨創，呂紹綱先生對這點的分析是完全正確的，這種思維模式有它的傳統根源，儒家也有所承繼^①。道家通過這種思維的演繹，建立了因任自然的哲學觀，但儒家、《繫辭》都沒有將寂靜無為和因任自然推到道家哲學中的那個高度。

那麼六十四卦何以能與天銜接起來呢？《繫辭》認為“象”是兩者之間的橋梁。易卦由奇、偶兩種數字組成，而奇、偶恰好與體現天道的陰、陽形成對應關係，為了利用這種對應關係，奇、偶被認為分別具有陽、陰的性質，即奇、偶是陽、陰在數字中的體現，而天道的內容就是陰、陽之間的變化運動（對天道的歸納顯露出《繫辭》的史官背景）。由此，一卦六爻的易卦就有了模擬天道的功能。“是故《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。”“太極”帛書作“大恒”，但無論怎樣表達，它們與道家的“道”在性質上是根本不同的，金景芳先生在《周易講座》中將這點說得很清楚：

應當指出，《周易》關於世界本原的觀點和《老子》是對立的。《老子》說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”《老子》在一即大極之前加上一個道，認為一由道產生，一不是宇宙的本原，道是宇宙的本原。《老子》又說“天下萬物生於有，有生於無”，他所說的無就是道，他所

^① 呂紹綱：《〈繫辭傳〉屬儒不屬道論》，《國際易學研究》第二輯，華夏出版社，1996年，第257—276頁。

說的有就是一。《老子》在一即大極之前加上一個道即無，與《周易》的觀點就大不相同了^①。

從筮法的角度講，太極就是大衍之數或天地之數，通過揲著產生七、九、八、六等四個數字，四個筮數在變化組合之後成為八卦，這被《繫辭》視為對天地、四時、日月運動變化規律的模擬：“是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著明莫大乎日月。”在追溯八卦的起源時，《繫辭》還有仰觀俯察之說：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情……

這是從生成論的角度將“象”推廣到人事、人道。人道的內容與天道一樣，可以歸為一陰一陽之間的變化。在仰觀俯察之後，《繫辭》還列舉了古人觀象製器的典故，以說明聖人之治與卦象之間的密切關係。《繫辭》雖然有由天道明人道的思維模式，但它對人道的很多認識是從人類社會的各種現象中總結出來的，並不完全是天道的模擬，如其論乾、坤時說：“易則易知，簡則易從；易知則有親，易從則有功；有親則可久，有功則可大；可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡，而天下之理得矣；天下之理得，而成位乎其中矣。”又如“樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛”；“聖人之大寶曰位，何以守位？曰仁。何以聚人？曰財。理財正辭，禁民為非曰義”^②，因此，與運用由天道推及人道的思維模式相比，《繫辭》同樣重視人道之異於天道的

① 金景芳：《周易講座》，第54頁。

② 依帛書，“仁”字當作“人”。

獨特性。

在《周易》中，“象”可分卦象和爻象兩大類，前者是一卦之中由上下卦之關係而形成的“象”，後者是一卦之中陰陽爻因其位置等因素而形成的“象”。與“象”相輔的是“辭”，“聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶”，“辭”描述“象”，起着彰顯“象”之深意的作用，所以說：“是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，憂虞之象也。”這裏說的是卦象，此外還有爻象，“剛柔相推而生變化”，“變化者，進退之象也，剛柔者，晝夜之象也”。“辭”也分卦辭和爻辭，“彖者，言乎象者也；爻者，言乎變者也”；“彖”、“爻”分別指卦辭和爻辭，這兩類“辭”蘊涵着各種義理，“悔吝者，言乎其小疵也；無咎者，善補過也。是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辭，憂悔吝者存乎介，震無咎者存乎悔。是故卦有小大，辭有險易；辭也者，各指其所之”，這裏闡釋的義理有着濃厚的憂患意識。帛書《繫辭》中雖然沒有那些明言憂患意識的段落，但在論述爻象、爻變時，它還是體現出了憂患意識。周人的憂患意識與其“天命靡常”的天命觀相關，而在帛書《繫辭》中，憂患意識則源於對事物盛極而衰，損益變化的警惕。

天地、日月、四時是運動變化着的，為了與此相應，《繫辭》將變化的哲理鑲進卦象和爻象之中，並且認為吉凶悔吝都是因變化而生。“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；剛柔相推，變在其中矣；繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝者，生乎動者也；剛柔者，立本者也；變通者，趣時者也”；“爻象動乎內，吉凶見乎外；功業見乎變，聖人之情見乎辭”；“是故《易》者，象也；象也者，像也；彖者，材也；爻

也者，效天下之動者也；是故吉凶生而悔吝著也”；“《易》之為書也，不可遠；為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適”^①，這些句子都是強調《易》之“變易”的性質。由於天地之變，無非陰、陽之變，即“一陰一陽之謂道”，而卦、爻正好也可分陰、陽兩類，因此，上下卦之間、六爻之間的所有變動就是對天下所有變化的模擬。有變就有時，因為變化在時間的鏈條上總是存在邏輯關係的，所以，《繫辭》還強調了趨時的重要性。占筮預卜之術是為了趨吉避凶，本質上就是一種趨時行為，所以《繫辭》強調趨時既是巫術的精神傳統，又是尊重矛盾運動的哲理追求。重視變化不僅是為了與天道吻合，而且能更好地實現不斷進取的精神追求，“極天下之赜者存乎卦；鼓天下之動者存乎辭；化而裁之存乎變；推而行之存乎通；神而明之存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行”；“《易》窮則變，變則通，通則久”；“可久則賢人之德”，瞭解“變”、預測“變”並不是《易》的終極目標，它的終極目標在於“通”、“久”，立其功業。這是一種剛毅進取的精神，與道家、黃老相比，儒家無疑更具備此種氣質。正是因為看到了“窮則變”的天地之道，《易》又反復談論剛柔相宜、陰陽平衡，可以說《易》在精神上是尚剛的，但在行動上卻注重剛柔並濟，追求陰陽之間的和諧狀態，《繫辭》闡發了這種和諧性：“夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也辟，是以廣生焉。”“是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。”“日往則月來，

① 帛書《繫辭》無此節，但見於《易之義》。

月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。”這些文字表明，《繫辭》深刻地意識到了事物的發展是矛盾運動的結果。

表面看來，《繫辭》的尚剛精神與儒家的入世有為非常接近，但事實上兩者之間同中有異。儒家的進取精神以追求道義為動力來源，而道義又與天命密切相關。孔、孟的天都帶有較濃厚的意志性，並不是純粹自然意義上的天，荀子思想中的天雖然已經是自然意義上的天，但荀子又有天人相分的思想，認為天歸天，人歸人。與此不同的是，《周易》的尚剛進取來源於對自然之天的認識，認為“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也”，人類社會的進取是為了與天地之道相契合。黃老學術沒有老子那麼濃厚的尚柔思想，它從天道四時的變化中推導出一剛一柔、文武並用，這是它不同於老子的地方，但是，因任自然始終是黃老的宗旨。道家、黃老的天與《周易》中的天雖然同具自然性，但前者的天具有生而不恃、無為而無不為的特徵，而後者的天如同《象傳》所述：“天行健。”剛健就是天的最大特徵，這是《周易》與道家、黃老在天之理解上的最大不同，也是兩者之間的分水嶺。

《繫辭》認為聖者是“明於天之道，而察於民之故”的，因此，《周易》還含括了人道，而矛盾的對立統一運動也是人道的重要內容。在《周易》中，人類社會被劃分為眾多對立面的組合，如君與民、君與臣、上與下、大人與小人、君子與小人、男與女、父與子、夫與婦……他們之間的關係都可以抽象為陰、陽之間的變化運動。與人類頭頂腳踩的天地一樣，人類社會也處在

不斷的變動當中，《繫辭》認為六十四卦的“象”和“辭”能體現人類社會中形形色色的變化運動，因此，除了分析“象”所體現的人道以外，《繫辭》還分析了很多爻辭，以此說明《易》具有指導人事的功用。

在論證過程中，《繫辭》非常注重乾、坤二卦所蘊涵的義理，這是因為這兩個卦分別象徵天和地，而天、地正是人道所效法的對象；兩卦的卦象一為純陽，一為純陰，兩者之間的關係如同陰和陽、剛和柔之間的關係，是對立統一的。從論述乾、坤的文字可以看出，《繫辭》不僅認識到矛盾雙方的對立統一關係，還指出了矛盾雙方都是其內部矛盾對立面之和諧性的結果，即矛盾不僅存在於事物外部，在事物的內部也同樣存在，任何事物都是矛盾的統一體。“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恒簡以知阻”；“夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉……”

綜觀《繫辭》全文，《繫辭》利用數字的奇偶性，與陰、陽形成對應關係，再結合一卦六爻的特殊形式，擴充“象”的內涵，通過操作由天道及人道的思維模式，最終達到論證《周易》含有“三極之道”的目標。在兩種《繫辭》中確實存在很多帶有儒家或道家色彩的辭彙、概念，而且在某些方面的認識與兩家相同，但這些方面都不是確立一部著作的學派屬性的關鍵，學派屬性的關鍵應在作品的論證宗旨。《太史公自序》認為“儒者以六藝為法”，“序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別”，因此，學習經典、闡發人倫道德是所有儒者的基本特徵。《繫辭》雖然講到了仁、義、禮、智，但它並沒有挖掘或者從某種角度論證這些概念，更沒有討論它們之間的關係，或者告誡人們如何達到這些

概念所標誌的境界。因此，不能將《繫辭》歸為儒家。以這樣的邏輯推論，《繫辭》也不能歸為道家或黃老學派。“道家”“其術以虛無為本，以因循為用”，《繫辭》雖然說“《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故”，但這不過是借用一些概念來描述一部書的特點而已，書當然是“無思也，無為也”，但它所闡發的義理卻是能“感而遂通天下之故”，因為它是為人所用的。事實上，《繫辭》中的聖人並不具有道家所謂聖者的風采，他要“極深而研幾”，要“備物致用，立成器以為天下利”，要“崇德而廣業”。總之，他離虛靜無為的境界很遠。

主張《繫辭》是儒家作品還有一個理由，那就是文中的“子曰”。以為一部先秦著作中出現了“子曰”就有可能是儒家著述的想法建立在兩個邏輯起點之上：第一，凡“子曰”都是孔子的話，是孔子在言說；第二，引用了孔子言論的作品就有可能是儒家作品，而其他學派的作品則一般不引用“子曰”。這兩個邏輯是從下面的事實中歸納出來的：現今看到的幾乎所有的儒家作品中，引孔子的話時經常以“子曰”開頭，比如《論語》；除儒家著述外，可以確定為其他學派的作品在引用老師或他人言論時，幾乎不用“子曰”領起。因為有了這兩個現象，所以引用“子曰”的作品大致可判斷為儒家著述。下文嘗試分析這兩個現象。

在《論語》中，孔子有“子”、“夫子”、“孔子”等稱謂。“子”是先秦時代人們對男子的尊稱，“夫子”則是對學者或學生對老師的尊稱，這兩種稱謂在古代社會是普遍適用的，並不限於稱呼孔子。在《呂氏春秋》、《韓詩外傳》、《禮記》、《大戴禮記》等書籍中，引用孔子言論時也常用“子曰”。《論語》所

記內容應該是孔子及弟子言論的一部分，在《論語》之外，眾弟子還有很多孔子言論的記錄，這些記錄中有“子曰”、“夫子曰”自是情理之中，屢經轉抄後，這樣的形式仍然得以保留，因此，在《呂氏春秋》等書中可以看到很多的“子曰”^①。但是，還有些事實同樣不可忽略。那就是《孟子》一書引用了許多孔子言論，一般都寫作“孔子曰”，而不是“子曰”或“夫子曰”，《荀子》一書同樣如此。他們為什麼少用“子曰”呢？可能的解釋是，他們為了避免使用“子曰”引起誤解，因此明確寫出“孔子曰”。更要注意的是，有些古籍中的“子曰”又的確不是引用孔子言論，如在《墨子》、《莊子》中，也有“子曰”，但明顯不是指孔子。這些證據表明“子曰”並不專用於引用孔子言論。上述事實都能對前文所提到的邏輯起點發起挑戰，因此，以“子曰”為證支持《繫辭》是儒家作品完全建立在可疑的邏輯起點之上，這樣的邏輯是沒有說服力的。

事實上，就算《繫辭》中的“子曰”是孔子的言論，也不能就此判斷它是儒家作品，因為無人能證明不是儒家的作品就不能引用孔子的言論。孔子晚年習《易》，廢寢忘食，以《論語》記載的師生問對和《要》篇的記錄來看，孔子是會與弟子們討論一些易學問題的，這些言論也會被某些弟子記錄下來並傳諸後世。在戰國中後期，孔子的地位已經相當高，他的言論具有了很重的分量，《呂氏春秋》這類作品能有很多孔子言論就是因為這個原因。而且當時著書有引古人自重或假托古人的做法，所以，《繫辭》引用“孔子”的言論很正常，這並不能成為《繫辭》就是儒

① 這些言論在多大程度上保留了原初形態？所有的“子曰”都是孔子的言論嗎？這是另外兩個問題，此處暫不討論。

家作品的證據。從古書形成的一般規律看，無論是帛書《繫辭》，還是通行本，它們都不可能是一次編纂完成的，其中的“子曰”也有可能是改編時加進去的。儘管如此，《繫辭》的整體面貌，即論證目標並沒有發生轉變，它與儒家的思想體系仍然存在着清晰的分隔。

這裏還有必要說明一下，孔子與《周易》的關係和《繫辭》的學派屬性是兩個聯繫緊密而又應分別對待的問題。孔子曾在晚年研習《周易》，這是一個無需再去爭辯的歷史事實^①，但他與《易傳》的關係仍然值得反思，《史記》有關記載的確切含義也還值得推敲，如孔子之於《易傳》是述還是作？《史記》所列《易傳》諸篇的內容又是什麼模樣？自二十世紀以來，在尊經思想破滅和對先秦思想深入認識的推動下，孔子作《易傳》的傳統觀念受到了很大的挑戰，堅持者越來越少。但無論學術怎麼發展，人們都難以否定孔子以及早期儒家與《周易》間的密切關係，馬王堆帛書、郭店簡，越來越多的材料證明孔子確實研習過《周易》，早期儒家甚至將《周易》列入了經典範圍。帛書，還有早於此的汲冢竹書，它們又可以說明在先秦時代有很多研究《周易》的作品，《繫辭》只是冰山一角，儒者研究了《周易》，卻未必就是《繫辭》的創作者。研究《周易》與創作《繫辭》並不構成必然的因果關係。

① 請參見討論《要》篇的相關章節。

第四章

帛書《二三子問》研究

第一節 《二三子問》與《象》、《文言》

馬王堆帛書《二三子問》是抄錄在帛書《易經》之後的第一篇解《易》文獻，它記錄了“孔子”論說易卦的言論，且多前所未見，其解《易》方法與今本《易傳》亦頗有不同。下文將就《二三子問》與《易傳》作詳細的比較。

帛書對乾、坤二卦諸爻辭多有闡述，如：

易曰：“[寢]龍勿用。”孔子曰：龍寢矣而不陽，時至矣而不出，可謂寢矣。大人安失（佚）矣而不朝，謫猷在廷，亦

猶龍之寢也。其行減而不可用也，故曰“寢龍勿用”^①。

這與《象傳》、《文言》立意不同。“減”或與“憾”通，悲傷貌。將“寢”解釋為“龍寢矣而不陽，時至矣而不出”，《象》曰：“‘潛龍勿用’，陽在下也。”《文言》引子曰：“龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名；遯世無悶，不見是而無悶；樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，‘潛龍’也。”又曰：“陽氣潛藏。”《象》和《文言》都是從“天行健，君子以自強不息”處着意，因此對初九爻辭的解釋暗含了一種待時而動的意義。帛書則從其開篇所述龍之“高尚行乎星辰日月而不眇，能陽也；下綸窮深淵之淵而不沫，能陰也”的德性着意，所以說其“不陽”，甚至是“時至矣而不出”，含有守靜的意思，顯然不同於《彖》、《象》、《文言》等之待“時”。《淮南子·人間訓》也引用乾之初九：“今霜降而樹穀，冰泮而求穫，欲其食則難矣。故《易》曰‘潛龍勿用’者，言時之不可以行也。”同樣是強調“時”。

再看對乾卦上九爻辭的議論：

易曰：“亢（亢）龍有悔。”孔子曰：此言為上而驕下，驕下而不殆者，未之有也。聖人之立正（政）也，若遁（循）木，俞（愈）高俞（愈）畏下。故曰“亢（亢）龍有悔”。

《乾·文言》與此大致相同：“貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而‘有悔’也。”上九是陽爻，為“貴”；此

^① 本文所採用的釋文來自陳松長、廖名春共同署名，發表在《道家文化研究》第三輯上的《帛書〈二三子問〉、〈易之義〉、〈要〉釋文》。

處的賢人指的是下卦的九三，李鼎祚《周易集解》引荀爽云：“兩陽無應，故‘無輔’”，所以說上九“貴而無位”^①，這是從爻位對應的角度釋爻辭，按爻位對應的理論，初與四交應，二與五交應，三與上交應，如果對應之爻是一陰一陽，則為“有應”，若是兩陰或兩陽，則是“無應”。帛書卻直從“亢”字入手，“亢”有“極”義，如《左傳·宣公三年》：“可以亢龍。”“龍”又為君王、陽剛之象，是以帛書從“亢龍有悔”抽繹出“為上而驕下”的義理。帛書並不以為陽居上位乃“無位”。帛書與《文言》在義理上雖相合，但方法卻截然不同。《淮南子·繆稱》云：“聖人在上，民遷而化，情以先之也；動於上，不應於下者，情與令殊也。故易曰：‘亢龍有悔。’”同樣是強調上、下關係，與帛書所指相同，但它明顯是受到“十翼”的影響。

帛書對坤卦上六的解釋與今本迥異：

易曰：“龍戰於野，其血玄黃。”孔子曰：此言大人之寶德而施教於民也。夫文之孝，采物暴存者，其唯龍乎？德義廣大，法物備具者，[其唯]聖人乎？“龍戰於野”者，言大人之廣德而下綏（接）民也；“其血玄黃”者，見文也。聖人出法教以道（導）民，亦猶龍之文也，可謂“玄黃”矣，故曰“龍”。見龍而稱莫大焉。

今本《坤·文言》則曰：

陰疑於陽必戰。為其嫌於無陽也，故稱“龍”焉；猶未

① 李鼎祚：《周易集解》，九州出版社，2003年，第40頁。

離其類也，故稱“血”焉。夫玄黃者，天地之雜也：天玄而地黃。

二者對“戰”的不同理解是關鍵。對坤卦上六爻辭的解釋歷來存有分歧，廖名春先生曾對帛書此條作過專論，認為：

“亢血玄黃”的“血”當讀作“率”，“率”即首領。

“率”與“龍”都是指“大人”、“君子”……“玄黃”不是指顏色，更不是指服從王化的幣帛，而是一雙聲連綿詞，其義為病貌。……龍戰於野，耗日持久，故云病矣……所以，坤卦上六爻辭的本義，既不是“天玄地黃”，也不是“陰陽交合”，更不是“言大人之廣德而下綏民也”、“見文也”，而是說群龍爭戰至天邊野外，它們的首領已勞瘁不堪了。陰與陽爭勝則病，這才是坤卦上六爻辭的主旨^①。

帛書的解釋也許並不是本義，但就帛書而論，“龍戰於野”有恩澤四方的意思。其實，帛書是以“單”為“戰”的本字，如《易之義》，“龍戰於野”，就多作“龍單於野”（第二十二行和三十六行）。而在第二十六行中又有“不單於口，則不澤於面”，第三十八行有“其事隱而單”，從上下文判斷，“單”與“隱”是反義詞，因此“單”有顯的意思，“不單於口”一句的“單”字也可理解為此義。帛書對坤卦上六爻辭的解釋顯然是將“戰”字理解為“單”字之義，因而有“采物暴存者”、“大人之廣德而下綏（接）民也”的說法。也就是說，帛書可能是將

① 廖名春：《〈周易〉經傳與易學史新論》，齊魯書社，2001年，第24頁。

“戰”釋為“單”^①。《周易》經文常在經師之間口耳相傳，帛書如此訓釋也許是保存了一種古老的意義，不可輕易否定。與傳統的解釋相比，帛書之說立足於經文的文意，不受象數拘束。

帛書對《坤·六四》的闡發比傳統解釋多了一層意義：

易曰：“聒（括）囊，無咎無譽。”孔子曰：此言箴小人之口也。小人多言多過，多事多患，□□□以衍矣。而不可以言箴之。其猶“聒（括）囊”也，莫出莫入，故曰“無咎無譽”。二爻（三）子問曰：獨無箴於聖□□□□□聖人之言也，德之首也。聖人之有口也，猶地之有川浴（谷）也，財用所剗出也；猶山林陵澤也，衣食□□[所]剗生也。聖人壹言，萬世用之。唯恐其不言也，有何箴焉？

帛書此處用以讚譽聖人之言的比喻在《國語·周語上》中用以評論民眾之輿論：“民之有口也，猶土之有山川也，財用於是乎出；猶其有原隰衍沃也，衣食於是乎生。”^②《史記·周本紀》亦有此語。一般認為《國語》中的《周語》、《魯語》、《晉語》、《鄭語》、《楚語》成書早，較為可信^③。從文字來看，當是帛書借用了《國語》的比喻。《荀子·儒效篇》中的“聖人也者，道之管也，天下之道管是矣，百王之道一是矣”^④，與帛書似可相

① 焦循之易學有“假借”一說，《易話》卷下（《續修四庫全書》第27冊），焦氏引《韓氏外傳》釋“困於石，據於蒺藜，入於其宮，不見其妻，凶”一節，認為“以疾據賢人解‘據於蒺藜’，則借‘蒺’為‘疾’，由此可悟《易》辭之比例”。雖然焦氏以假借說易存有許多不足的地方，但利用同音字釋經以闡發己意確實是春秋以降直到漢初的一種方法，帛書以“戰”為“單”用的也是這種方法。對焦氏以假借說易的研究可參見賴貴三所著《焦氏離菰樓易學研究》，（臺灣）里仁書局，1994年。

② 徐元誥：《國語集解·周語上第一》，中華書局，2002年。

③ 徐元誥：《國語集解·周語上第一》，中華書局，2002年。

④ 王先謙：《荀子集解》，《諸子集成》本。

互發明。鄧球柏先生總結了《二三子問》解《易》的一個重要特點：每引一條卦爻辭，都要從正反兩方面闡述出一條處世的原則，要求人們應該怎樣做，不應該怎樣做，與傳世的說易方法不盡相同^①。這種風格在《周易》的經文中則表現為吉凶不定，在《易經》中有許多的爻辭並不明言吉凶，例如《觀·六三》：觀我生，進退。帛書《易之義》並言：“無德而占，易亦不當。”吉凶不能僅依卦爻辭，德義也是一個不可缺少的條件。此種解《易》理念在《左傳》、《國語》中亦屢見不鮮。

帛書還解釋了乾、坤二卦的其他爻辭：

卦曰：“見龍在田，利見大人。”孔子曰：□□□□□
□□□□謙（謙）易告也，就民易遇也，聖人君子之貞也。
度（庶？）民宜之，故曰：“利以見大人。”

解釋此爻的《象傳》曰：“‘見龍在田’德施普也。”《文言》引“子曰”：“龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹；閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。《易》曰：‘見龍在田，利見大人。’君德也。”《文言》明顯是發揮《象傳》之意，而且依九二居下卦正中之位闡發出“龍德而正中”的蘊義。其中的“庸言之信，庸行之謹”與《中庸》的“庸德之行，庸言之謹”極為相似^②。雖然也有“德施普也”的含義，但《二三子問》的立論方式與《文言》、《象》不同，它直接以“民”的行為來判斷“利以見大人”。《尚書·皋陶謨》：“天聰明，自我民聰明。天

① 鄧球柏：《帛書周易校釋》，湖南人民出版社，2002年，第469頁。

② 金德建先生在《先秦諸子雜考》中列舉了幾條《中庸》與《易傳》相通的證據。詳情可參考其書。《先秦諸子雜考》，中州書畫社，1982年。其實，清人惠棟在其《周易述》中就已援引《中庸》、《大學》來詮釋《文言》等篇章。參見《周易述》，《清經解》本，上海書店，1988年。

明畏，自我民明威。”《孟子·梁惠王下》孟子見齊宣王曰：“所謂故國者，非謂有喬木之謂也……國人皆曰賢，然後察之……國人皆曰不可，然後察之……”孟子的政治思想中，民占有了更為重要的地位。帛書以民的態度為判斷標準，可能是受了孟子思想的影響。

帛書對乾卦九三爻辭義理的發掘與今本《易傳》的解釋也有不同：

卦曰：“君子終日鍵（乾）鍵（乾），[夕沂（惕）若]厲，無咎。”孔子曰：此言君子務時，時至而動□□□□□□屈力以成功，亦日中而不止，時年至而淹。君子之務時，猶馳驅也，故曰“君子終日鍵（乾）鍵（乾）”。時盡而止之以置身，置身而靜，故曰“夕沂（惕）若厲，無咎”。

古文中的“淹”有留、滯的意思，在這裏可能與靜同義。在堅持順時的原則下，帛書再一次表達了守靜的思想，前一次是解釋乾之初九。帛書與《文言》不同的地方有：言盡時而不涉爻位，言靜而不言“厲”。《文言》曰：“故乾乾因其時而惕，雖危無咎矣。”釋“厲”為“危”。帛書釋“沂（惕）”為靜，休息之義，這與傳統訓釋完全不同。廖名春先生認為：

帛書“夕沂若”，沂即析（愬），由解除引申為安閒休息。由於析與愬通，而愬、愬（惕）實為一字的異寫，故今本皆作“夕惕若”。這一理解在《淮南子·人間訓》的解釋中也可得到印證：故“君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎”。

“終日乾乾”，以陽動也；“夕惕若厲”，以陰息也。因日而動，因夜以息，唯有道者能行之。“終日乾乾，以陽動

也”，與《帛書易傳·二三子》……《帛書易傳·衷》
“‘君子冬日鍵鍵’，用也”說同……說明這條爻辭就是講
的因時而動、因時而止的道理。“惕”就是“息”^①。

廖先生的解釋使《二三子問》對九三爻辭的解釋在文字上得以疏通，帛書的解釋無疑比今本《易傳》更為貼切。

帛書《二三子問》對《乾·九五》仍從民的角度闡發其意：

易[曰：“蜚（飛）龍在]天，利見大人。”[孔子曰：
此]言□□□□□□□□□□君子在上，[則]民被其利，賢
者不離，故曰“蜚（飛）龍在天，利見大人”。

同為孔子之言，《文言》對此條爻辭的解釋卻是：

九五曰：“飛龍在天，利見大人。”何謂也？子曰：
“同聲相應，同氣相求；水流濕，火就燥；云從龍，風從
虎；聖人作而萬物覩；本乎天者親上，本乎地者親下，則各
從其類也。”

這番話基本上從象數而來，“飛龍在天”是吉利之象，“龍”已
在天，則地上應出現“大人”。又《文言》釋“大人”為：“與
天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。
先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼
神乎？”^② 帛書以為“君子在上，[則]民被其利”，強調的是一個
“利”字，仍從“民”之利益出發，這與《文言》明顯不同。

① 廖名春：《〈周易〉乾坤兩卦卦爻辭新解》，《〈周易〉經傳與易學史新論》，齊魯書社，2001年。

② 《文言》對“大人”的讚美與《中庸》的君子之道有幾分神似：“故君子之道：本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。”前引惠棟《周易述》曾言及此，《清經解》第二冊，第676頁。

《乾·初九》以外），直釋卦爻辭文義，從文字之意蘊延伸至治術，對《乾·初九》、《坤·上六》喻義的發掘便充分體現了這一點。又如對《鼎·九四》、《上九》的解義：

• 易曰：“鼎折足，復（覆）公萆（餗），其刑屋（渥），凶。”孔子曰：此言下不勝任也。非其任而任之，能毋折虐（乎）？下不用則城不守，師不戰，內亂口上，謂“折足”；路其國，[無（蕪）其]地，五種不收，謂“復公萆（餗）”；口養不至，饑餓不得食，謂“形屋（渥）”。二爻（三）子問曰：人君至於饑乎？孔子曰：昔者晉厲公路其國，無（蕪）其地，出田七月不歸，民反諸雲夢，無車而獨行，□□□□□公□□□□□□□□□饑（？）不得食，亅（六）月，此“其刑屋（渥）”也。故曰德義無小，失宗無大，此之謂也。• 易曰：“鼎玉贊（鉉），[大]吉，無不利。”孔子曰：鼎大矣。鼎之遷也，不自往，必入（人）舉之，大人之貞也。鼎之舉也，不以其止，以□□□□□□□□□□□□□賢以舉忌也。明君立正（政），賢輔弼（弼）之，將何為而不利？故曰“大吉”。

在這段文字中，全取爻辭中關鍵字的比喻義或引申義來發掘其中的理政思想。“鼎”向來是國家政權或君主的象徵，“鼎”之足則成了立國之根本，即民；鼎中之“公萆”比喻國家的經濟，“刑渥”喻指國主的饑餓。古人尚玉，所以用玉來比喻賢人君子，帛書即取此意。《象傳》釋此為：“玉鉉在上，剛柔節也。”這是以鼎為剛，玉為柔。帛書不論陰陽，不談剛柔，直探文意，指出其中的重賢思想。另《繫辭下》第五章同引子曰論

《鼎·九四》：“德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣！易曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。’言不勝其任也。”帛書以“不勝任”釋“鼎折足”，以“形渥”者為君主，因此，這實則是批評君主用人不當，最終自食惡果。而《繫辭》是指斥無德無能的臣子不勝其任，二種評論角度的差異甚為明顯。又董仲舒曰：“易曰‘鼎折足，覆公餗’，夫鼎折足者，任非其人也，覆公餗者，國家傾也。”^①此意與帛書意較為接近。

帛書此節文字還有一處值得注意，即“鼎之遷也，不自往”。在《墨子·耕柱篇》中有“鼎成四足而方……不遷而自行”之說^②，《左傳》載王孫滿回答楚王問“鼎之大小、輕重”時說：“在德，不在鼎……周德雖衰，天命未改。鼎之輕重，不可問也。”^③這都是將鼎視為神靈之物的觀點，強調的是天命。而帛書認為鼎“不自往，必人舉之”，則去除了天命的神秘性，強調的是賢能和民的力量。這應是相對後起的觀念。

通過上面的比較，帛書《二三子問》解《易》的方法已經很明晰了，與《文言》、《象》二傳的風格顯然不同。帛書《要》載孔子言：“周易未失也，且有古之遺言焉。”如果將《周易》的文字稱為“言”，而其象數稱為“象”的話，《二三子問》只摘取了“言”^④，而用以詮釋這些“言”的理論也與《文言》等不同。

① 董仲舒：《春秋繁露·精華》，文淵閣《四庫全書》本。

② 孫詒讓：《墨子閒詁》第256頁，《諸子集成》本。“四足”多詁為“三足”，詳見孫氏注。

③ 《左傳·宣公三年》。

④ 易學有象數和義理之分，《二三子問》的取“言”與義理派略有不同，王弼得意忘象，但他還是談爻位的，有“承乘比應”、“卦主”等說法，義理派並沒有完全拋棄易卦的形式而單言義理。《二三子問》與王弼易學不同的是它不言爻位，只就卦爻辭的文字發揮義理，所以說它是取“言”的。

重民思想在《二三子問》中多有體現，而在《文言》、《象》中並不明顯。進而言之，《二三子問》側重《周易》在政治上的實用，而《文言》等則偏重《周易》中的修身之理；《二三子問》重視經文文義，鮮言象數，《文言》等則結合象數闡發經文義理。

第二節 《二三子問》與《繫辭》

前文涉及的多是《二三子問》的前半部分，在其後半部分，《二三子問》評論了近三十條卦爻辭，其卦序與今本、帛書《周易》均不同^①，風格與前半部分大體一致，與傳統的解釋仍多有不同。在這些卦爻辭中，有幾條是今本和帛書《繫辭》都有論述的，這裏不妨略作比較。

帛書釋《中孚·九二》：

[卦曰：“鳴鶴在陰，其子和之，我]有好爵，與璽（爾）羸（靡）[之。”孔子曰：]□□□□□□□□□□□□□□其子隨之，通也；昌（倡）而和之，和也。曰和同至矣。“好爵”者，言耆（旨）酒也。弗□□□□□□□□□□

① 邢文將《二三子問》分為兩部分：“《二三子》篇上依次論及坤、乾、坤、蹇、鼎、晉、坤、乾諸卦，除始於坤、乾終於坤、乾而外，目前看不出其他的特徵；《二三子》篇下論及的易卦……如果把前 10 卦作為一組，後 5 卦作為第二組，即可清楚地看出兩組易卦都是以今本《周易》經文的卦序為序。”（《帛書周易研究》，人民出版社，1997 年，第 82—83 頁）廖名春在《帛書〈二三子問〉簡說》一文中認為：“從總體上看，其論述是以今本卦序為準的，與帛書本《六十四卦》的卦序並不相同。”筆者認為，《二三子問》與《繫辭》所引“子曰”，它們論卦都是沒有卦序的，因為儒家的早期易學只重其中的人倫政訓，後來的人為了構造一套以易卦為中心的哲學體系，才開始重視卦序。

□□□□□□□□□□□□之德。唯飲與食。絕甘分□。

今本《繫辭上》第六章：

“鳴鶴在陰，其子和之；我有好爵，吾與爾靡之。”子曰：君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民；行發乎邇，見乎遠；言行，君子之樞機。樞機之發，榮辱之主也；言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？

帛書《繫辭》與此相同。《二三子問》此處雖有殘汰，但從“其子隨之，通也；倡而和之，和也。曰和同至矣”來看，它是取惺惺相惜之義。《繫辭》是從“鳴”字切入，闡發的是“言行”之於君子的重要性。同是“子曰”，可《二三子問》卻與《繫辭》區別很大。帛書對《解·上六》的解釋也與《繫辭》不同：

卦曰：“公用射隼於[高墉之上]，無不利。”孔子曰：此言人君高志求賢，賢者在上，則因_用之，故曰_用□□□□□。

今本《繫辭下》第四章：

《易》曰：“公用射隼於高墉之上，獲之，無不利。”子曰：“隼者，禽也；弓矢者，器也；射之者，人也。君子藏器於身，待時而動，何不利之有？動而不括，是以出而有獲，語成器而動者也。”

帛書《繫辭》與今本一致。《二三子問》仍然以尊賢的觀念來解

釋《解·上六》，但《繫辭》卻釋之為“待時而動”，強調的是“時”的觀念，視角與《二三子問》完全不同，得到的義理也大相徑庭。

在今本《繫辭》中，有兩處大量引述了孔子論易卦爻辭，第一處在《繫辭上》的第六章和第七章，另一處在《繫辭下》的第四章。在帛書《繫辭》中可以看到其中的大部分內容，其餘部分則多存於《要》篇。雖然解釋卦爻辭時所取義理與《二三子問》不同，但在方法上卻是相同的，即立足於文辭的喻義，基本不涉及象數。在引用《易》時，《二三子問》與兩種《繫辭》均不同，《二三子問》稱“卦曰”，一律不稱爻題，《繫辭》則稱“易曰”，有一處使用了爻題，如“初六，藉用白茅，無咎”^①。在論述形式上，《二三子問》與《繫辭》也略有不同。前者都是首先列出卦爻辭，然後就其文字進行義理上的引申；後者在採用與前者相同的方法之外，又有一種先論述，後引出卦爻辭的形式，如《繫辭下》第四章：

子曰：“小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。小懲而大誡，此小人之福也。《易》曰‘履校滅趾，無咎’，此之謂也。”“善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。小人以小善為無益而弗為也，以小惡為無傷而弗去也。故惡積而不可掩，罪大而不可解。《易》曰‘何校滅耳，凶’。”

這種形式是先秦典籍中常見的引書和詩的方法，其目的是用古書或古語來強調自己的觀點，如：

① 《繫辭上》第八章，帛書《繫辭》同。

禍福無不自己求之者。《詩》云：“永言配命，自求多福。”《太甲》曰：“天作孽，猶可違；自作孽，不可活。”此之謂也^①。

《禮記》的引《易》大都是如此：

子曰：無辭不相接也，無禮不相見也，欲民之毋相褻也。《易》曰：“初筮告。”“再三瀆，瀆則不告。”^②

這類引用大都出於不是專論《易》的著作，嚴格地說來，這只是一種用《易》的方法，是一種著述立論的方法。此種用《易》方法如同儒家經典中的用《詩》，即多是斷章取義的，重視的是所引文字的字面意義或言外之意，不一定是其本意。與《二三子問》相較，《繫辭》所引孔子論《易》的文字大部分可能來源於《二三子問》此類輯錄孔子論《易》的作品，另一部分則可能是從一些引用《周易》的作品中采集過來的。

如何看待《二三子問》與《繫辭》所載孔子對同一條卦爻辭卻有不同的解釋？這裏不妨討論一下兩種觀點，一種是何澤恒先生《孔子與〈易傳〉相關問題覆議》一文的意見^③，另一種是金春峰先生在《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》一書中的意見^④。何先生通過比較帛書易傳與“十翼”的矛盾之處以及帛書中的一些戰國辭彙，認為兩種書中的“子曰”、“孔子曰”都不是真正的孔子所言。金先生則認為：

① 《孟子·公孫丑上》。

② 《禮記·表記》。

③ 何澤恒：《孔子與〈易傳〉相關問題覆議》，《周易研究》，2001年第1、2期。

④ 可參見金春峰《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》“帛書《二三子問》、《要》與孔子”，中國言實出版社，2004年。

而在帛書《易》說的五篇材料中，稱“子曰”與稱“孔子曰”又有不同。《繆和》、《昭力》，其中說《易》的先生，弟子記他們的言論，記為“子曰”。而引孔子的話，則標明“孔子曰”。兩者是明確地區分開來的。所以《繫辭》中的“子曰”，確有可能甚或主要都是說《易》之經師的話，而《二三子問》與《要》中的“孔子曰”、“夫子曰”，則極可能真是孔子與弟子談《易》的材料。

筆者認為這兩種觀點都失之簡單，沒有足夠重視先秦時代思想形成、流傳的特殊形式和文獻的編纂性質。以孔子授徒來說，可能並無統一且貫之始終的教材。《史記》說孔子授徒三千，這雖然是個概數，但至少能表明所謂的“弟子”是一個非常複雜的群體，他們是如何記錄孔子的言論，又是如何理解、發揮孔子的言論？目前不能確知。雖然有一部《論語》，但我們必須承認，這部書不一定能全面反映孔子思想的方方面面，這是一部通過精心編排、剪輯而成的語錄。在《論語》之外，還有很多的孔子言論，將它們全部否定或肯定都失之武斷。這些言論可能經過了幾代人的口誦墨書，不可避免發生一些訛誤，記錄、傳承這些言論的人在其中加入自己的東西也有可能。如果再考慮到古人著書喜好托古自重，孔子的形象就更加紛繁斑駁了，要想從中離析出真正的孔子言論，猶如登天無梯。

先秦時代的很多文獻具有編纂性質，材料來源不一，形成年代不一，且成於眾人之手。這些文獻中的一些材料已經脫離了原有的語境，很多東西也就難判斷了。以《要》篇為例，其中也有“子曰”，由於有上下文可依，也就知道這應該是孔子的話。但是，如果某人將“子曰”領起的話編入了另一本書，比如《繫

辭》之類的書，那這個“子曰”又怎麼理解呢？經師之言乎？孔子之言乎？換而言之，《繫辭》中的“子曰”都是經師之言嗎？肯定和否定都不能拿出有力的證據。歸根結底，在這個問題上，首先需要面對的是材料，並且思考以什麼樣的標準鑒別材料。無論如何，人們都不能對這些材料進行一刀切的處理。

當然，討論這些問題，還有一個背景，即孔子與《周易》的關係。筆者認為孔子研究過《周易》的事實是可信的。“五十以學易”之說雖仍存爭議，“易”是否應為“亦”是爭議的焦點。

“亦”字應該是後來的寫法，《論語》中的話如果讀成“加我數年，五十以學，亦可以無大過矣”的話，五十歲纔學習未免太晚，這就與孔子重視學習的精神相悖了。而如果是“五十以學易”的話，就很好理解，而且與時代背景相符合。據《左傳》、《國語》，《周易》在春秋時代仍多用於卜筮，重人事、重踐行的孔子早年沒有重視這種書籍是可以理解的。但隨着整個時代和思想潮流的變動，《周易》的性質開始發生變化，人們在解釋、利用它的時候，開始加入了哲學和道德思考，受時代影響，孔子纔改變了他對《周易》的認識，於晚年開始研讀這部典籍。有研究，應當就有言論流傳下來，但這並不能證明孔子作“十翼”，孔子作“十翼”與他述而不作的精神相悖。孔子不作“十翼”，但“十翼”中未免不會有孔子的言論，因為“十翼”大部分內容都是編纂性質，研究過《周易》的孔子的相關論述被編進“十翼”是極有可能的。

有學者總以《孟子》一書未見議論《周易》為由，質疑孔子與《周易》的關係。此舉實屬不當。孟子雖然尊崇孔子，未必各個方面以孔子為榜樣。韓非子說“儒分為八”，事實就是孔子的

學問被孔門弟子各繼一端，孟子最多只是“八分之一”而已，以之推斷孔子是不可行的。郭店楚簡中出現了“六藝”並列，這說明戰國早中期，已經有一部分儒者將《周易》提到了與《詩》、《書》等相當的地位。孔子晚年習《易》，帶給弟子的震動是很大的，緊隨其後學習《周易》的弟子也難以用早年、晚年為標準劃分，而孔子的思想在晚年是否因《周易》而發生重大變化也無據可依。以《二三子問》為例，其中雖有一些超出孔子時代的辭彙，但其基本思想仍然沒有越出《論語》^①，孔子研究《周易》，驚歎其有“古之遺言”，也許是帶着自己一貫的思想閱讀它，發現卜筮典籍竟然也與自己的理念相符，因此才有了驚歎和遺憾，但是，孔子也意識到了卜筮與重德義之間的矛盾，所以他纔將自己與史、巫分作三個層次，以示同途殊歸。

由於文獻中所見孔子言論的思想內涵太過複雜，而且矛盾重重，以致人們有了“真孔子”、“假孔子”的爭辯。戰國時代的孔子在思想領域具有很高的地位，那時的孔子可能就已經被符號化了，否則《莊子》就不會拿孔子來編寓言。要在兩千多年前就已經符號化的“孔子”中分辨出真、假，很難。無論“十翼”中的“子曰”，還是帛書《易傳》中的“孔子曰”，不管是不是真孔子所說，它們已經存在，且已對中國文化產生巨大的影響。

就《二三子問》與《繫辭》之間的比較來論，既然兩者出現了矛盾，那麼至少得思考一下：“孔子曰”和“子曰”未必是同

① 前引金春峰書對此有詳細論述，可以參考。從邏輯上來說，兩個研究對象的思想內涵相似，並不一定出自同一人，也有可能出自兩個生活時代相近甚至相差很遠的人。影響可以在同時代的人之間發生，也可以在不同時代的人之間發生。因此，《二三子問》的思想與《論語》具有相當強的一致性，並不能證明此篇帛書中的“孔子”和《論語》中的“孔子”是同一人。

一個人！否則這些矛盾就很不好解釋。從這個角度思考，出土文獻不僅很難證明孔子作“十翼”，反而對這種認識提出了更為嚴峻的考驗。兩者之間的矛盾也說明，它們的來源應該不同。

總的說來，帛書《二三子問》與今本《易傳》相比，在論《易》方法上存在以下的特點：

第一，《二三子問》幾乎不言象數。就整理過後的殘存文字看，《二三子問》只在論謙卦時討論過其卦象：

卦曰：“謙（謙），亨，君子有冬（終），吉。”孔子曰：□□□□□□□□上川（坤）而下根（艮），川（坤）（此處疑有脫文）也；根（艮），精質也，君子之行也。

與《二三子問》少言象數相反，傳統的“十翼”則在象數的基礎上建構其哲學理論，拓展了《易》的義理空間。與少言象數相應的是，《二三子問》在解釋卦爻辭時又幾乎不用剛柔等具有對立統一性質的概念。

第二，極為重視卦爻辭的義理。由於少言象數，《二三子問》的義理多從文字的比喻義出發，將其上升到政治和倫理的高度。《二三子問》對鼎卦的解釋就充分體現了此點。

第三，《二三子問》在政治上有明顯的重民、重德和尊賢思想，這與周初的敬德保民有很大的趨同性。而重民思想在今本《易傳》的相關解釋中體現得並不突出。

從以上的三個特點來看，《二三子問》比較符合戰國初期的易學風格，其中最早的文字材料當成於戰國初年。從《左傳》來看，《周易》在春秋時期主要還是卜筮之用，但也有部分貴族引

用《周易》文字以資論說。如：

知莊子曰：“此師殆哉！《周易》有之，在師之臨，曰：‘師出以律，否臧，凶。’執事順成為臧，逆為否，眾散為弱，川壅為澤。有律以如己也，故曰律。否臧，且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。”^①

這是晉國的知莊子引師卦爻辭以說明晉師必敗。鄭國的子大叔也曾引用《周易》文辭：

子大叔歸，復命。告子展曰：“楚子將死矣。不修其政德，而貪昧於諸侯，以逞其願，欲久，得乎？《周易》有之，在復之頤，曰：‘迷復凶。’其楚子之謂乎！欲復其願，而棄其本，復歸無所，是謂迷復，能無凶乎？君其往也，送葬而歸，以快楚心。楚不幾十年，未能恤諸侯也，吾乃休吾民矣。”^②

這兩則都是直接從卦爻辭文義出發理解《周易》的，與《二三子問》的風格極為接近。《左傳》、《國語》兩書中，都不用剛柔等概念來分析卦爻辭，儘管剛柔說在當時已經發展到一定程度。這些事實說明，在春秋時期，《周易》的哲理化還處在起步階段，還沒有形成一套完整的解釋模式。在《二三子問》中，《周易》似乎成了一部富含政治倫理的書籍，其性質較之春秋時期已有很大變化，但較之《彖傳》等在以乾坤為天地的前提下，試圖以《周易》為基礎構建一套解釋大千世界的模型要粗淺得多。朱伯崑先生曾以《彖傳》有養賢思想而判斷其成於《孟子》之後，現

① 《左傳·宣公十二年》。

② 《左傳·襄公二十八年》。

在我們看到的《二三子問》也只言尚賢，不言養賢。因此，《二三子問》中的大部材料來源較早，而其是否為孔子述易的實錄，則難以論定。但是，它對龍和陰陽的闡述又清晰可見戰國時代的影子，它的最終成書可能經歷了較長的時間。

餘 論

帛書《二三子問》開篇就是孔子闡揚“龍”之德性：

二爻（三）子問曰：易屢稱於龍，龍之德何如？孔子曰：“龍大矣。龍刑（形）遷（遷），段（假）賓於帝，倪神聖之德也。高尚行虐（乎）星辰日月而不眇，能陽也；下綸窮深瀟（淵）之瀟（淵）而不沫，能陰也。上則風雨奉之，下綸則有天□□□。□乎深沔，則魚蛟先後之，水流之物莫不隋（隨）從；陵處，則雷神養之，風雨辟（避）鄉（嚮），鳥守（獸）弗干。曰：龍大矣。龍既能雲變，有（又）能蛇變，有（又）能魚變，鷲（飛）鳥蝨蟲，唯所欲化，而不失本刑（形），神能之至也。□□□□□□□□□□□焉，有弗能察也。知（智）者不能察其變，辯者不能□其美，至巧不能贏其文（？）。□□□鳥□也，功（？）□焉，化蝨蟲，神貴之容也，天下之貴物也。曰：龍大矣。龍之□德也，曰□□□□□易□□□□，爵之曰君子；戒事敬合，精白柔和，而不諱賢，爵之曰夫子。或大或小，其方一也。至用□也，而名之曰君子，兼，“黃常（裳）”近之

矣；尊威精白堅強，行之不可撓也，“不習”近之矣。

這段話先後用三句“龍大矣”，從三個角度頌揚“龍之德”，最後又說“爵之曰君子”、“爵之曰夫子”，將龍置換成君子、夫子，龍的德性自然成了君子、夫子的德性（或是君子修德的目的）。帛書對於龍的頌揚可說是達到極致。《莊子·天運》載孔子以龍比喻老子：

孔子見老聃，歸，三日不談。弟子問曰：“夫子見老聃，亦將何規哉？”孔子曰：“吾乃今於是乎見龍。龍，合而成體，散而成章，乘雲氣而養乎陰陽。予口張而不能嚼，予又何規老聃哉？”

賈誼在《新書·容經》中也曾論龍之德：

龍也者，人主之辟也。亢龍往而不返，故《易》曰“有悔”，“悔”者凶也。潛龍入而不能出，故曰“勿用”，“勿用”者，不可也。龍之神也其惟茲。龍乎能與細細，能與巨巨，能與高高，能與下下，吾故曰：龍變無常，能幽能章^①。

在中國古代的宗教觀念中，龍是溝通天地的神怪，在馬王堆出土的帛畫中，就有人騎龍的形象，在《離騷》中有“為余駕飛龍兮”、“麾蛟龍使梁津兮”、“駕八龍之婉婉兮”的句子。河南濮陽西水坡新石器時代的墓葬中有蚌塑圖案，其中就有龍的形象，而且它的旁邊還有同樣用蚌殼擺成的人的形象，這說明龍能

^① 許慎《說文·龍部》釋龍：“鱗蟲之長，能幽能明，能細能巨，能短能長。春分而登天，秋分而潛淵。”

溝通天地的觀念淵源久遠。但龍的含義很複雜，在春秋時期的知識系統中，龍有時候還是一種罕見的凶猛動物，甚至帶有貶義。如《左傳·襄公二十一年》載晉國叔向母親的話：“深山大澤，實生龍蛇。彼美，余懼其生龍蛇以禍女……”又如昭公二十九年秋，龍見於絳郊：

魏獻子問於蔡墨曰：“吾聞之，蟲莫知於龍，以其不生得也，謂之知，信乎？”對曰：“人實不知，非龍實知。古者畜龍，故國有豢龍氏，有御龍氏。”獻子曰：“是二氏者，吾亦聞之，而不知其故，是何謂也？”對曰：“……龍，水物也，水官棄矣，故龍不生得。不然，《周易》有之……若不朝夕見，誰能物之？”

是龍與水，與降雨相關，乃古之傳說。昭公十九年，“鄭大水，龍門於時門之外洧淵。國人請為禱焉。子產弗許……”孔疏云：“禱，祭名。元年傳曰：‘山川之神，則水旱癘疫之不時，於是乎禱之。’”從《國語·魯語下》的記載看，孔子也將龍視為“水之怪”^①。是以在春秋時代，龍可能只是眾多“山川之神”的一個，雖具有一定的神秘力量，但並不見附有道德的意義，叔向的母親將“龍”視為恐怖、可惡的東西就能證明此點。在《二三子問》中就不一樣了，龍具有了道德價值上的意義，它的神性也被誇大。但在《易經》中，龍是動物還是星宿，目前仍然存在爭議。春秋時期的蔡墨顯然將《周易》中的“龍”當作一種罕見的動物，而聞一多則以為乾卦之“龍”是東宮蒼龍之星^②，

① 徐元誥：《國語集解》，中華書局，2002年，第191頁。

② 聞一多：《周易與莊子研究·周易義證類纂》，巴蜀書社，2003年，第49—51頁。

《二三子問》中的孔子所理解的龍更加接近蔡墨，說“龍大矣。龍刑羣，段實於帝”，這完全與原始宗教中能上天入地的龍相符。孔子“不語怪力亂神”，他經常對神話、神怪作人文化的解釋，因此，像《二三子問》這樣讚頌龍，與孔子的思想存在差異。

在《二三子問》中有“理順五行”、“必順五行”的字句。對於這裏的“五行”，筆者現在也只有一個基本的判斷，那就是它們與《甘誓》文中的“威侮五行”之“五行”可能同義，因為它們都關涉政事^①。關於“威侮五行”的確切含義一直存在爭議，有學者認為“五行”指“五行之官”，由於“五行之官”均與民生相關，“威侮五行”即指暴虐民眾，不問百姓疾苦^②。此說放置原文能與“怠棄三正”相通，而且較為直白、平實，是一種比較好的解釋。考慮到《二三子問》在整體上有重民傾向，且在“理順五行”之前又有“尊天而敬眾”，而“理順五行”又應與“尊天而敬眾”存有關係。因此，筆者比較傾向認為所謂的“理順五行”即指關心民生，與陰陽五行家的“五行”說實有本質上的差別。

儘管《二三子問》文中的“龍”、“陰陽”及“精白”等概念有着較晚時代的痕跡，但其總體上直白樸實、追求實用的風格仍十分清晰。如果從《周易》的歷史考慮的話，《二三子問》這種只重文辭的態度倒挺符合實情。《周易》本是卜筮書，是掌於專職官員之手的，不像《詩》那樣是貴族子弟的傳統課程。韓宣

① 這點看法源自邢文先生《帛書周易研究》一書第九章。但筆者並不贊同他所揭出的“天、地、民、神、時”五行的說法。

② 徐復觀：《中國思想史論集續編》，上海書店出版社，2004年，第27頁。

子在魯國看到《易象》時對其讚歎了一番，周史攜《易》奔陳；貴族都能賦詩，但能說《易》者卻不多，可見《周易》是稀罕之物。當王室衰微之後，此類書籍可能流入民間，簡冊能傳，但各種口耳相傳、言傳身教的卜筮技能卻未必能如此。因此，巫史以外的人首先習得的應是《周易》的文辭。在言談交際中，用它的文辭來說理服人，就好像用詩賦詩一樣，其中自然很少涉及象數。因此，解《易》與解詩在思維和方法上應有很多的共同點^①。

孔子對於《詩》的態度與春秋時人有很多相似的地方，即持實用的態度。習《詩》是為了能“專對”，能識草木鳥獸蟲魚，能“事君”、“事父”。在這樣的態度之下，有時難免牽強附會。總之，就是要使《詩》與自己的思想相符，取其文字為自己的理論體系所用，而《詩》的本義則較少受到關注。《二三子問》釋卦正是用這樣的方法。所有的卦爻辭都與治民為政、修身持德發生了關係，看似牽強，但通過解釋字義、延伸字義，總能自圓其說。與此同時，《周易》的卜筮之用卻被削弱^②。“十翼”是《周易》人文化的結晶^③，《二三子問》也是人文化的結晶，但两者的路徑似有不同。“十翼”採取往卜筮的理論框架填充新內容同時又不拋棄其巫術外殼的方式；而《二三子問》則僅取卜筮語言，用儒家的理論消解其卜筮性質。前一種方式得到了兩個相反的結果：以易卦的形式建造了一套宇宙模式；易占的解釋能力因新概念的被引進而得到提升。簡單地說，在巫術的瓶子裏裝着

① 有些古籍既引《詩》又引《易》，《韓詩外傳》中就有好幾段這樣的文字。

② 在《十翼》中，卜筮之用表現得仍然明顯。如《彖》、《小象》等對於卦、爻辭的解釋，都是能用於卜筮的。而如要將《二三子問》用於卜筮，那將困難得多。

③ 當將《十翼》與《二三子問》相比時，是針對《十翼》的整體風格而言，並不具體指向其中的某一種。

哲學和巫術兩味酒，二者緊密結合，又存在着矛盾。但在《二三子問》中，卜筮被抹除得更為徹底，注重解釋字義、引申字義，極少從象數的角度解釋卦爻辭。

第五章

《易之義》研究

第一節 帛書《易之義》的內在結構

帛書《易之義》抄錄在帛書《繫辭》之後^①，總體看來，這篇帛書雖然是雜抄，但仍有嚴密的內在結構和論述邏輯。

李學勤先生曾將《易之義》分為八段：

只是從文例來看，由第一行開端“子曰：易之義誰（唯）陰與陽”起，到第八行中間止，應為一段；從第八行下而“……忠身無量，故曰慎而待也”，到第十三行“子曰：五行……”，應為另一段。我們稱這兩段為《易之義》的第一段、第二段^②。

① 本章所採用的釋文來自陳松長、廖名春共同署名，發表在《道家文化研究》第三輯上的《帛書〈二三子問〉、〈易之義〉、〈要〉釋文》。

② 李學勤：《帛書〈易傳〉〈易之義〉研究》，《古文獻叢論》，上海遠東出版社，1996年。

其後的六段則是相當於今本《說卦》第一至三章的部分、《易贊》部分、乾坤之參說、乾之詳說、坤之詳說、《繫辭下》第六至八章前半。筆者以為，帛書《易之義》主要有四大段：帛書之開篇至第二行的“地之道也”為一段；此後至第十三行為一段；李學勤先生所言之第三、四、五、六、七可併為一段，相當於《繫辭下》第六至八章的部分仍舊為一段。理由如下：

帛書開篇即是“子曰：易之義誰（唯）陰與陽，六畫而成章。曲句焉柔，正直焉剛。六剛無柔，是謂大陽，此天〔之義也〕”，此意群應至“地之道也”結束。此節文字以柔剛、陰陽、天地論《易》，與後文之相當於《說卦》部分及論述乾坤的文字相呼應。在此節文字與相當於今本《說卦》第一至三章內容之間，有一大節論述卦義或爻辭的文句，由於殘缺過甚，其體例略顯雜亂。所以，此部分文字與上下文的聯繫不明顯，應將其單獨列為一部分。

從“贊於神明而生占也”至“故易達數也”止，相當於《說卦》第一至三章。此節文字闡述的是六十四卦之生成原理及《易》之“三才”之道，與《說卦》不同的是，緊承其後的是“子曰：萬物之義，不剛則不能僮（動），不僮（動）則無功，恒僮（動）而弗中則口，〔此剛〕之失也”，不是像《說卦》那樣揭明八經卦的不同功用^①。這其實反映了《易之義》編者的對前一節文字的解讀，即以剛柔之義來理解前節文字，從剛柔出發，編者兼及動靜、文武等對立範疇，並利用它們釋讀了乾、坤二卦。在論述乾、坤二卦中，“詳說”應是對“參說”的深入展

① 《說卦》的第四章與第三章聯繫緊密，應該是一個整體，帛書有第三章而無第四章，極有可能是從別的地方抄過來的。

開，不應將它們分開。所以說，《說卦》第一至三章、《易贊》、乾坤之參說、乾之詳說、坤之詳說在《易之義》中是一個整體。即首先從理論高度提出解釋易卦的原則，再應用於乾、坤二卦。帛書的最後部分可視為對乾、坤二卦以及“易之義”的頌揚，是略帶總結性的文字。

帛書《易之義》的主綫很清晰，即從“易之義”為陰陽出發，以陰陽、柔剛概括天地之義，再延伸至文、武，即相當於治國理民的範疇。以乾、坤為“易之門戶”，而乾、坤則各與文武對應：“乾六剛能方，湯武之德也”；“坤六柔相從順，文之至也”。在三才之道中，《易之義》無疑是偏重人道的，重視的是易在政治領域內的實用性。

第二節 《易之義》與《說卦》

帛書《易之義》有一部分與今本《說卦》幾近相同，時賢已多有闡發。由於此節是帛書的立論起點之一，不能不有所涉及。帛書原文如下^①：

〔昔者聖人之作易也，幽〕贊於神明而生占也，參天兩地而義數也，觀變於陰陽而立卦也，發揮於剛柔而〔生爻也，和順於道德〕而理於義也，窮理盡生（性）而至於命〔也，將以順性命之〕理也。是故位（立）天之道曰陰與陽，位

① 此段釋文以廖名春先生的意見為主，對於廖釋沒有注出的假借字以《道家文化研究》第三輯公布的釋文為參照，注出本字。廖氏釋文來自《續修四庫全書》第一冊，上海古籍出版社。

（立）地之道曰柔與剛，位（立）人之道曰仁與義。兼三財（才）兩之，六畫而成卦。分陰分陽，[迭用柔剛，故]易六畫而為章也。天地定位，[山澤通氣]，火水相射，雷風相搏，八卦相厝（錯）。數往者順，知來者逆，故易達數也。

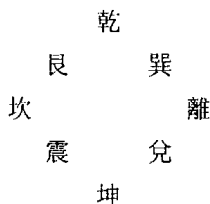
今本《說卦》前三章與此大致相同，只是個別文字略異：

昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。

昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦；分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。

天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯，數往者順，知來者逆，是故《易》逆數也。

兩者之間的最大不同在於所謂的“先天八卦”一章。于豪亮先生曾撰文肯定了帛書以“火水”在“雷風”之前的合理性，但認為“火水”應為“水火”，並據“天地定位，山澤通氣，水火相射，雷風相薄”的次序畫出了八卦點陣圖^①：

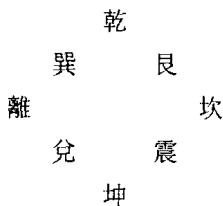


圖以左旋為次，即由乾至艮，再至坎，至震。李學勤先生則認

^① 于豪亮：《帛書〈周易〉》，《文物》，1984年第3期。

為：

晚周到漢代的各種數術圖，除二十八宿係左旋外，凡反映方位的都是右旋，後天卦位也是右旋。因此，根據帛書試畫的圓圖是^①：



李先生的圖是右旋，但其次序仍然是由乾至艮、坎、震。由於乾、艮、坎、震，可分別象徵父、少男、中男、長男；坤、兌、離、巽分別為母、少女、中女、長女，右旋即為“數往者順”，反之為“知來者逆”。

他們都是在將帛書的“火水相射”，依據今本改成“水火相射”之後畫出圓圖的。有論者以為不宜如此，因為據帛書下文的“重陽者亡，故火不吉也”，“重陰者沈，故水不吉也”，火為陽，水為陰。所以此處也應如天地、山澤、雷風那樣陽前陰後，以“火水相射”為是^②。筆者以為，這些說法都受到了卦序的拘束。首先，此處的“分陰分陽”指的是“陽卦多陰，陰卦多陽”的陰、陽，即陰、陽之卦，而不是卦象的陰陽屬性。這一節文字的主旨在於說明陰陽卦相合就能“達數”，即陰陽平衡，陰陽交互為用的效果，因此陰、陽之序並不是本節文字的重點。其

① 李學勤：《帛書〈周易〉的卦序與卦位》，《簡帛佚籍與學術史》，江西教育出版社，2001年。

② 邢文《帛書周易研究》第131頁云：“在帛書的傳文中，‘火水’不再是火、水之卦，而是火、水之象；在天地、山澤、雷風諸卦卦象的‘陽陰’體系中，火與水只能以卦象的意義出現，而不能以火、水之卦的意義出現，所以須作‘火水相射’。”

次，在帛書中，“雷風相薄”排在最後，而今本則排在“水火不相射”之前。如果其中果真含有卦序的話，今本何以會是如此？因為將“雷風相薄”排在“水火不相射”之前既不反映帛書經文的卦序，也不反映今本的卦序。《說卦》在“帝出乎震”章之後有一章綜論所謂“先天”、“後天”，前一部分依震、巽、離、兌、坎、艮的順序說明，這正與所謂“後天”之圖右旋的順序相同，只是省去了乾、坤。這一章的最後是：“故水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化既成萬物也。”順序與所謂的“先天八卦方點陣圖”不同，這一段話的意思也很明白：八卦相錯就能化成萬物。所以，從《說卦》的本意看，“天地定位”這節文字可能並不含有卦序，“水火相射”仍宜保存原樣。

在《左傳》一書中，水、火之間的關係並無定準。《昭公九年》有“火，水妃也”，《昭公十七年》有“水，火之牡也”，《昭公二十年》又有“夫火烈”、“水懦弱”，《哀公九年》有“水勝火”。“火烈”、“水懦弱”則應是火為陽，水為陰，但“火，水妃也”卻顯示水為男為陽，火卻為女為陰。從相勝的角度看，水能勝火；從相合的角度看，兩者又能滿足人類的需要。從帛書下文的“僮陽者亡，故火不吉也”、“僮陰者沈，故水不吉也”來看，它以火為陽，水為陰，而且強調兩者之間需“合”，而不是“分”，而且“天地定位，山澤通氣”等也是着眼於“合”。如此一來，今本“水火不相射”句中“射”字的訓義直接影響到“不”字的有無。“射”主要有兩種釋義，孔穎達《正義》釋為“入”；另李鼎祚《集解》“射，厭也，水火相通”，“故不相射”，兩者都能使今本文義順暢。但“射”還有其他的釋義。陸德明《經典釋文》於“相射”下注：“虞、

陸、董、姚、王肅音亦”^①，又於《論語》“繹如也”下注：“音亦，鄭云志意條達之貌。”^②是以射、繹同音，可能通假，“火水相射”即水、火相資足之意，這也能說通。又可能由於一字多義，所以纔有“水火不相射”之說。

據目前確切可考的資料，以“天地定位”一章暗含伏羲的先天八卦圖可以追溯至陳搏，邵雍受其學。朱熹《周易本義》引邵雍曰^③：

此伏羲八卦之位，乾南坤北，離東坎西，兌居東南，震居東北，巽居西南，艮居西北，於是八卦相交而成六十四卦，所謂先天之學也。

但宋之前的注家並不以為其中有伏羲八卦之位。孔穎達疏云^④：

此一節就卦象明重卦之意，《易》以乾坤象天地，艮兌象山澤……若使天地不交，水火異處，則庶類無生成之用，品物無變化之理，所以因而重之……故云：天地定位而合德，……既八卦之用變化如此，故聖人重卦，令八卦相錯，乾坤震巽，坎離艮兌，莫不交互而相重，以象天地雷風，水火山澤，莫不交錯，則《易》之爻卦與天地等，成性命之理、吉凶之數，既往之事，將來之幾，備在爻卦之中矣。

李鼎祚之《周易集解》亦不以其中蘊涵八卦之位。也有學者認為京房的八宮卦可能受到了“天地定位”章的影響，其實，今本

① 陸德明：《經典釋文》，中華書局，1983年，第33頁。

② 陸德明：《經典釋文》，中華書局，1983年，第346頁。

③ 朱熹：《周易本義》卷十，文淵閣《四庫全書》本。

④ 孔穎達：《周易正義》，《十三經注疏》本，上海古籍出版社，1993年。

《繫辭下》第三章有“陽卦多陰，陰卦多陽。其故何也？陽卦奇，陰卦耦”，這是將八經卦分為陰、陽兩組。每組的內部順序則可據《說卦》“父母六子”排列。明清之際的學者對先天八卦圖多有抨擊，此處不準備細述^①，只引今人李申的研究略作說明：

從元到清初，對《先天圖》的批語，大致歸結為：①非伏羲所畫；②不是根據《說卦傳》“天地定位”章而來；③產生八卦和六十四卦的程式沒有經典根據。以上三條批評都是正確的^②。

但對於“定位通氣”一節的陰陽之義，前人多能闡釋，如項安世以為：

八卦雖八，實則“陰陽”二字而已。言其位之上下則為天地，言其氣之蓄洩則為山澤，言其聲勢之發則為雷風，言其情性之真則為水火。是故位雖定而氣則通，勢雖相薄而情不厭，明本一物也^③。

從卦之陰陽來看，《說卦》此章將八經卦兩兩匹配，恰好是以一陰卦配一陽卦，八卦相錯之後形成初與四、二與五、三與上諸爻相交應之象。由於上章有“分陰分陽，迭用柔剛”之說，承其後

① 胡渭對“天地定位”章有說明：此章與八方之位無涉。天地定位言乾坤自為匹也，山澤通氣言艮兌自為匹也，雷風相薄言震巽自為匹也，水火不相射，言坎離自為匹也。至於八卦相錯，則天或位乎下，地或位乎上，而且與六子之位同列矣。山澤之氣不但二者自相通，而且與天地雷風水火之氣互通矣。雷風水火亦然。上四句即所謂“八卦成列，象在其中”；下一句即所謂“因而重之，爻在其中”也……此論切中“先天圖”要害。見《易圖明辨》，《清經解續編》第一冊，上海書店，1988年，第257頁。

② 李申：《易圖考》，北京大學出版社，2001年，第255頁。

③ 項安世：《周易玩辭》卷十五，文淵閣《四庫全書》本。

的則是“八卦相錯”，兩章銜接得相當緊湊。於文義而言，孔穎達和項安世（項亦以為此章有先天八卦）的理解是非常正確的。此外，“天地定位”章又是對“三才”之說的補充。因為“三才”一節是將每卦分為三部分來闡述其義理，說的是爻位的意蘊。而“天地定位”節則是說明六十四卦是由八經卦重疊而生成，論述的是六十四卦由天地、陰陽相合而生，這是兩種角度。但不管怎樣，最終統攝於陰、陽。在帛書《易之義》中，繼“天地定位”章後的是一段論剛柔、陰陽分則傷、合則利的文字：

子曰：萬物之義，不剛則不能僮（動），不僮（動）則無功，恒僮（動）而弗中則口，[此剛]之失也。不柔則不靜，不靜則不安，久靜不僮（動）則沈，此柔之失也。

剛柔即陰陽。如聯繫其上下文來看，帛書的文意是很清晰的，在說明六十四卦的生成原理是“分陰分陽，迭用柔剛”的基礎上，以陰陽、柔剛來釋卦爻辭。帛書以陰陽觀念來理解相當於今本《說卦》第一至三章的內容，而其中是否含有卦序，與帛書六十四卦的卦序又有什麼關係，目前仍難斷言^①。

很多文獻並不死守卦序，如帛書《周易》經文的卦序就完全不同於今本卦序，《二三子問》和《易之義》所體現的卦序則模糊難辨，今本《繫辭》中孔子論卦的文字也不見有嚴格的卦序。這就說明，在很多場合，卦序可能比較靈活。在解釋這些文獻時，如果太過拘泥於卦序，反而是以今害古，難得真義。

① 廖名春先生有《論帛書〈易傳〉與帛書〈易經〉的關係》（《孔子研究》，1994年第4期）一文，他認為：“慎重一點考慮，我們只能說，帛書《易之義》的‘天地定位’段，和帛書《易經》的卦序，並沒有內在的邏輯聯繫，將它們牽扯在一起，理由是不夠充分的。”

帛書在“天地定位”章的最後是“數往者順，知來者逆，故易達數也”一句，“達”字今本作“逆”。“數”字在《易》中一般有兩種用法：一是作動詞，其義為推算；二是作名詞，指筮法中的天地之數。《繫辭》云：“參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此。”“通其變”和“極其數”是同一個意思，因此，“數”字在《易》中常和“變”存有密切關係。帛書此處的“達數”，即指《易》能窮盡一切變化。從上下文意來看，作“達數”比今本的“逆數”要貼切。

有種觀點認為《說卦》之中有錯簡，帛書中有它的部分內容，似乎印證了這種觀點^①。推測《說卦》內部存在錯簡，主要理由是有些章節之間的聯繫相當鬆散，比如第二章與後面的章節以及羅列卦象的幾章與前面的章節，它們之間的聯繫並不密切。認為《說卦》有錯簡，至少忽視了以下兩個因素：第一，《說卦》這類編輯性作品，在文章的組織上與一般的文章不一樣，有其特殊性；第二，《說卦》融哲理和巫術於一體，那些看似來自不同系統的章節，恰好能擴大《周易》的包容性，增加了多種解釋的可能性，便於卜筮者的發揮。《說卦》的第一章、第二章講《易》六畫而成卦，這與後面的八卦相重確實不同，但兩種說法並不是水火不容的關係，不能說它們在一起就有可能產生“錯簡”。最後幾章列舉了很多卦象，這其實是對“天地定位”和“帝出乎震”兩部分的補充，天地、雷風、水火、山澤八種物象遠遠不夠卜筮之用，需要加以擴充，如此纔能在更廣泛的範圍內

① 參見廖名春《〈周易·說卦傳〉錯簡說新考》，此文對這個問題有詳細論述。

應用和解釋《周易》。《說卦》看似散漫，其實有其一以貫之的主題，《正義》云：“《說卦》者，陳說八卦之德業變化及法象所為也。”如此概括是比較準確的。

第三節 《易之義》與《繫辭》

帛書《易之義》開篇引“子曰”：“易之義誰（唯）陰與陽，六畫而成章。曲句焉柔，正直焉剛。”此處的“子曰”基本概括了《易之義》篇的釋《易》方法，即以陰陽、剛柔、文武等相互矛盾、對立的概念闡釋卦辭或爻辭。此篇帛書多處引《繫辭》文而云“《易》曰”，與漢初人引《易傳》而說“《易》曰”相同。這說明在《易之義》成篇之時，應有多種《易傳》類文獻的存在。下文將就《易之義》中可與傳世文獻相比勘的部分文字作細緻的比較。

（一）今本《繫辭下》第五章的內容，帛書也有，但有幾處異文。如“陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰”，帛書作“以體天地之化”；“而微顯闡幽”，帛書作“微顯贊絕”；“開而當名辨物，正言斷辭則備矣”，帛書作“巽而恒當，當名辨物，正言巽辭而備”；“其事肆而隱”，帛書作“其事隱而單”；“因貳以濟民行”，帛書作“因濟人行”。

今本中的“撰”字不好理解，《周易本義》云“猶事也”，即“撰述營為”之意；李鼎祚《周易集解》引《九家易》：“撰，數也。萬物形體，皆受天地之數也。謂九天數，六地數

也，剛柔得以為體矣。”^①以“撰”為“數”，這是象數家言，在訓詁上並無根據。帛書作“化”字，文義就暢達得多。“化”即“變”，《周易》就是探明天地之變的書，因此，作“化”字比“撰”字要好。

今本的“而微顯闡幽”不及帛書“微顯贊絕”意義深遠。“贊”應與《說卦》之“幽贊於神明而生蓍”的“贊”同義，可訓為祝，“微顯贊絕”很好地體現了儒家易學求德義的態度，在意義上似較“而微顯闡幽”要好。朱熹曾懷疑今本此處文字有誤，說：“‘而微顯’，恐當作‘微顯而’。”^②現在看來，這種推測是有道理的。在帛書中，“微顯贊絕，巽言而恒當，當名辯物，正言巽辭而備”是一個意群，是對前文“而[察]來者也”的解說，而在今本中，“彰往而察來，而微顯闡幽”，其中可能是遞進關係（如按朱熹的推測，則是並列關係）。此外，帛書在“其稱名也少”之前比今本多出一句“本生（性）仁義，所行以義（儀）剛柔之制也”，這句話是否為衍文難以確定。觀其義，大概是從《說卦》前兩章的理論出發以說明前面的文字。

在帛書中，“當名辯物”與上文的“其辯名也，雜而不戔”相呼應，此處今本則作“其稱名也，雜而不越……開而當名辯物”，兩者差異很大。

今本之“其事肆而隱”與“其事隱而單”雖同義，但在上文的銜接上，作“其事隱而單”較佳，因其能與上文的“言曲而中”相呼應，事載於言，言曲則事隱，又帛書中，隱與曲相對，單與中相應，行文流暢。無論是文章還是義理都在今本之上。

① 李鼎祚：《周易集解》，九州出版社，2003年，第945頁。

② 朱熹：《周易本義》卷八。

最後一句中的“貳”字也是一個難以理解的字，李鼎祚引虞翻曰：“‘二’謂乾與坤也。坤為民，乾為行。行得則乾報以吉，行失則坤報以凶也。”^①韓康伯注曰：“貳則失得也”，孔氏疏曰：“貳，二也，謂吉凶二理。”^②《周易本義》云：“貳，疑也。”^③總之，“貳”仍未得確詁。帛書作“因濟人行”，無“貳”字，“因”應釋為“若”。《戰國策·齊策》：“今蘇秦，天下之辯士也，世與少有，君因不善蘇秦，則是圍塞天下士，而不利說途也。”此“因”字即釋為“若”^④。以此，“明失得之報”就應是“濟人行”的結果。兩相比較，以帛書為上。

朱熹於今本第六章下注曰：“此第六章多闕文，疑不可盡通。”^⑤帛書本總體上來說比今本的文句要整齊，容易理解，幾個重要的異文也似以帛書為佳。在義理上，帛書與今本也有不一樣的地方，如帛書的“微顯贊絕”、“本生仁義”。這樣的異同說明兩者之間不太可能是先後繼承的關係。

（二）今本《繫辭下》第六章為“三陳九卦”的內容，帛書《易之義》亦有“三陳九卦”，只是文字稍有不同。帛書在“三陳九卦”之前有一句類似“開場白”的話：上卦九者，贊以德而占以義者也。“上”有好、美之義，所謂“上卦”，就是好卦，含義雋永的卦。卦有上、下之別，這是從文字所含思想的角度，對卦爻辭加以分別的結果，這種做法與帛書《昭力》說某些卦爻

① 李鼎祚：《周易集解》，九州出版社，2003年，第949頁。

② 孔穎達：《周易正義》卷十二。

③ 朱熹：《周易本義》卷八。

④ 裴學海：《古書虛字集釋》，中華書局，1954年，第81頁。

⑤ 此為四庫本《原本周易本義》文，四庫本《周易本義》作：“此章多闕文疑字，不可盡通。”

辭有“商夫之義”、“邑途之義”、“戎夫之義”、“處女之義”實持相同理念。與《繫辭下》相比，帛書有以下幾處異文值得關注。

第一，今本中的巽卦在帛書中並沒有出現，在它的位置上是渙卦。帛書本是這樣的：“渙者，德制也……[渙]，□□□而救……渙，以行權也。”從文字來看，這不應該是抄寫者的筆誤，因為在這之後，帛書本又有說明，子曰：渙而不救，則比矣^①。從文意以及渙卦的卦辭來看，帛書也能文從字順。因為，《易之義》前文有“渙之彖辭，武而知安矣”一言，其所指即渙卦卦辭中的“王假有廟”：國之大事，唯戎與祀。“王假有廟”即是重祀，追念祖宗之德，所以說“武而知安”。“武而知安”對於王者而言，當是行權之要訣^②。所以就內證來看，此處用渙卦是絕對能說通的。金春峰先生的解釋略有不同：

《渙卦》卦辭：“亨，王假有廟。利涉大川，利貞。”

《彖辭》：“王假有廟，王乃在中也。”《象辭》：“渙，先王以享於帝立廟。”爻辭六四：“渙其群，元吉。”九五：“渙王居，無咎。”《渙卦》所述，其象徵，乃帝王享有政權，承繼王位之事。故“行權”之義，非指個人“一時隱退之計”，而是對王位繼承廢立行非常之事。《易之義》“渙以行權”，正好反映了這點^③。

這是以“權”為權變之義。此外，金春峰先生還從八卦的組合關

① 這句話應該是注解，不會是正文內容。

② 筆者在此處將“權”理解為“權力”、“權柄”、“權勢”。先秦文獻中，“權”字確有這種含義，如《戰國策·秦策四》“臣見王之權輕天下”，宋鮑彪注云：“權，勢也。”《鮑氏戰國策注》卷三，文淵閣《四庫全書》本。

③ 金春峰：《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，第81-82頁。

係論證帛書勝於今本：

就九卦的組合來說，九卦或兩兩相耦，如損與益，困與井。井卦，上坎下巽，與渙卦，上巽下坎，為上下互易之卦。履卦，上乾下兌，與謙卦，上坤下艮，是互變之卦。復卦，上坤下震，與恒卦，上震下巽，一為上震，一為下震，兩卦也有聯繫。巽卦，上巽下巽，與其他幾卦的組合關係完全不同。渙卦，坎下巽上，與巽卦，巽上巽下，僅第三爻一爻之差，大概這是後人加以混淆的原因^①。

金先生的解釋可備一說。總之，帛書此處用渙卦，並不是妄作，自有其道理。不能憑此認為，帛書竄改今本《繫辭》。

第二，在三陳九卦一節中，帛書對恒卦的說明是：“恒，久而弗厭。”今本作“雜而不厭”。以往注家對於其中的“雜”字有各種各樣的解釋，但都難得圓通。《正義》云：“言恒卦雖與物雜碎並居，而常執守其操，不被物之不正也。”^②王引之曾對此加以駁斥：“自乾坤而外，皆剛柔雜居之卦，不當獨於恒言雜也。”此論極是，所以王引之以為“雜”當為“匝”。並說：“匝，周也。一終之謂也。恒之為道，終始相巡而無已時。故曰雜而不厭。《恒·彖傳》曰‘利有攸往，終則有始也’。終則匝矣，終而又始，是匝而不厭也。”^③王氏還引用了很多文例以證明“古字雜與匝通”。以“雜”為“匝”，字面上是能說通了，但道理上仍然滯礙。因為，從“匝”字看只有終始循環，卻沒有發展，這不符合《周易》的精神。帛書本作“久而不厭”無疑為

① 金春峰：《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，第82-83頁。

② 孔穎達：《周易正義》。

③ 王引之：《經義述聞》，江蘇古籍出版社，2000年，第60頁。

這個問題提供了很好的答案，“久而不厭”當然能稱之為“恒”，與《彖傳》的“終則有始”也不矛盾。因此，通行本的“雜”字應是“久”字。

（三）今本《繫辭下》第七章：

《易》之為書也，不可遠。為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適，其出入以度，外內使知懼。又明於憂患與故，無有師保，如臨父母。初率其辭，而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虛行。

帛書作：

《易》之為書也難前，為道就遷（遷），□□□僮（動）而不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易也，不可為典要，唯變所次，出入又（有）度，外內皆瞿（懼），又知患故，無又（有）師保而親若父母。印率其辭，揆（揆）度其方，無又（有）典常。後（苟）非其人，道不[虛行]。

從文句來看，今本更整齊，帛書則較古樸。兩者的最大區別在於“初率其辭，而揆其方，既有典常”一句，帛書本作“印率其辭，揆（揆）度其方，無又典常”，意義完全與今本相反。注家多以“既有典常”一句歸於前一個意群，以為“《易》雖千變萬化，不可為典要，然循其辭，度其義，原尋其初，要結其終，皆唯變所適，是其常典也”^①。如此也能通順。但帛書與今本相比，與上下文的結合更為恰當。如依今讀，則對“不可為典要”

^① 孔穎達：《周易正義》。

的《易》只要“初率其辭，而揆其方”就能得其典常，那就不能說《易》“變動不居，周流六虛，上下無常”了，與下文的“苟非其人，道不虛行”在邏輯上也不連貫。王引之《經義述聞》云：“苟，猶若也。”“苟”是一個表假設的連詞，最後的這個假設句無非是強調《易》的難以領會。如依今讀，上下文之間的邏輯關係略有衝突。依帛書，則不會這樣。《廣韻·震韻》：“印，因也，封物相因付。”“印率其辭，揆度其方”與《繫辭上》的“居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占”是同一個意思，但就算這樣，還不能得《易》之“典常”，因為易變動不居，本就無常，難以把握，所以說“苟非其人”，則“道不虛行”。《易傳》好以“神”字來形容易之德，而“變”則是易之“神”的重要體現。從這個角度來看帛書的話，其文意無疑要勝於今本。

（四）帛書《易之義》與今本《繫辭下》第七、八章同樣有異文。帛書此部分從第 42 行起，直至第 45 行：

□□無德而占，則易亦不當。易之義，贊始[反]冬
 （終）以為質，六肴（爻）相雜，唯待（時）物也。是故
 [其初]難知而上易知也，本難知也而末易知也。□則初如疑
 （擬）之，敬以成之，冬（終）而無咎。□□□□□□□□
 □脩道，鄉物異德，大明在上，正其是非，則□□□□。□
 □□□□□□占，危戔（戔）。□□不當，疑德占之，則易
 可用矣。子曰：知者觀其緣（彖）辭而說過半矣。易曰：二
 與四同[功而異位，其善不同，二]多譽，四多瞿（懼），近

也。近也者，謙（謙）之謂也。易曰：柔之〔為道，不利遠者，其〕要无〔咎，其用〕柔若〔中也。易〕曰：三與五同功異立（位），其過□□，〔三〕多凶，五多功，〔貴賤〕之等□

這比今本的文字要多。金春峰先生認為：“通行本改為‘易之為書也’，就把《易》作為‘書’來論述，而割斷了它的占筮特色與內容了。”^①今本《繫辭下》的第七、八兩章有三段文字均以“《易》之為書也”開頭，第一段與第三段贊書的意思較為清楚，但書是道、義的載體，因此，稱義與稱書似無本質的區別，文中的原有特徵也並不因此而被削弱。今本為“其初難知，其上易知，本末也”，帛書作“其初難知而上易知，本難知也而末易知也”。在今本中，“本末也”是對前一句的解釋，在帛書本中，“本難知也而末易知也”是對前一句的提升和補充。“其初難知而上易知”可依傳統注家的理解，“初”是指初爻，因事始而微，是以難知；“上”指上爻，因事終而顯，是以易知。帛書中的“本”和“末”則不能依照傳統解釋去理解。考帛書此段大意，“本”可能是指《易》蘊涵的德義，可以理解成“見微察幾”，“末”指卜卦的技能。因為《要》篇云：

子曰：易，我後其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又□仁□者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾與史巫同涂而殊歸者也。

① 金春峰：《周易經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，第83頁。

從重德義的角度來看，帛書無疑優於今本，但今本的占筮成分較多，兩者的側重點略有不同。

帛書有一句：“□□無德而占，則易亦不當。”這一句今本完全沒有，多出的這一句奠定了下文的基調，即以易輔德；自“修道”至“則易可用矣”一段與今本大異。其中的“疑德占之，則易可用矣”與首句相呼應，按這句話的意思，易的用途在於促人反省、修德，占筮以“疑德”為前提條件，以輔德為目的，全句以易輔德的主題清晰可見。雖然帛書缺失了許多字，但可以看出，此段的立意與今本是不同的。帛書是改編當時所傳的《繫辭》而成，抑或本就如此？這個問題留待後文詳述。

在帛書的最後部分，與今本大致相同，不同的是將“知者觀其彖辭而說過半矣”繫於“子曰”之下，此下的“二與四同功而異位”、“柔之為道”、“三與五同功異位”，內容與今本相同，但在每一句之前都有“易曰”二字。筆者認為，此處的“易曰”不應被理解為“繫辭”。因為前文那麼多與《繫辭》相同的內容，都不說“易曰”，此處說“易曰”意在說明這幾句話的出處與前文不同。另外，在“近也”之後較今本多了一句解釋性質的話：“近也者，謙之謂也。”這也能說明《易之義》此處所引的文字出於《繫辭》的可能性較小，通行本《繫辭》也不太可能是綜合帛書而成。

帛書《繫辭》有這麼一段：“[若夫雜物撰德，辨]是與非，則下中教不備，初，大要。存亡吉凶，則將可知矣。”“是”字前據通行本《繫辭》補。《易之義》有與此相似的一節，雖然殘損太多，但仍可看出與通行本的差異相當大，如多出

“大明在上”一句，今本也沒有“修道”、“占”之前的內容。

如單純從通行本的角度看，《易之義》的這部分文字是被打亂之後的局面，摻雜了很多新內容。但如果不將它與通行本比較，那麼，這段文字並不顯得雜亂，而是條理清晰、文理暢達。

對於帛書《易之義》與今本《繫辭下》之間的異文，金春峰先生在其作品中多有論述。金先生認為多處異文表明是通行本抄《易之義》，“而不能相反”。筆者認為，《易之義》雖在文義上多處勝過今本《繫辭》，但兩者之關係恐怕並不如金先生所說的那樣簡單。就一些關鍵異文看，帛書本確實較今本易於理解。但就帛書本多出的文句來看，它與通行本似有不同的側重點。如今本第八章偏重占筮，相當於此部分的帛書文字重德義卻是再明顯不過的，帛書較今本多出的一些文字也表現了帛書編者與通行本的不同思想。因此，綜合各種情況，將今本與帛書相同那些文字定為同源異流較為謹慎、妥當。

第四節 《易之義》論乾、坤二卦

帛書《易之義》極為重視乾、坤兩卦，不僅認為乾坤是易之“門戶”，而且還有“乾坤之參說”、“乾坤之詳說”，詮釋了乾、坤兩卦的各條爻辭。先看“乾坤之參說”。

帛書從第十九行至二十三行為“乾坤之參說”。從文意來看，此段文字中當有亂簡，即“易曰：‘何校’，剛而折也。‘鳴謙（謙）’也者，柔而□[也]。[遯之]‘黃牛’，文而知勝

矣。渙之緣（彖）辭，武而知安矣”^①。這節文字是論剛柔，而不是乾坤，可能應屬於“易贊”一節，可置於“文之義保安而恒窮”和“是故柔而不狂（？枉）”之間，或“易曰‘直方大’”之前。

乾坤之參說可分兩部分，即首先論乾卦各爻辭，次論坤卦各爻辭。在論爻辭之前都有對此卦的總體闡釋。如“子曰：鍵（乾）六剛能方，湯武之德也”；“川（坤）六柔相從順，文之至也”。最後，又有總結：“川（坤）之至德，柔而反於方；鍵（乾）之至德，剛而能讓。”顯然，《易之義》將乾、坤兩卦之德義總括為“文、武之德”。

帛書對於乾、坤全部爻辭的解釋簡單明瞭，最多以四五個字將爻辭所含德義指出：

“潛龍勿用”者，匿也。“見蟹（龍）在田”也者，德也。“君子冬（終）日鍵（乾）鍵（乾）”，用也。“夕沂（惕）若厲，無咎”，息也。“或躍（躍）在淵”，隱[而]能靜也。“罪（飛）蟹（龍）[在天]”，口而上也。“炕（亢）龍有悔”，高而爭也。“群龍無首”，文而耶（聖）也。川（坤）六柔相從順，文之至也。君子“先迷後得主”，學人之謂也。“東北喪朋（朋），西南得朋

① 整理者將“緣”讀為“彖”，甚是。此處的“彖辭”應指渙之卦辭中的“王假有廟”。李學勤先生認為此處的“彖辭”指渙卦的《彖傳》（見《帛書〈易傳〉〈易之義〉研究》）。《繫辭下傳》有“知者觀其彖辭，則思過半矣”。孔穎達《正義》：“彖辭，言文王卦下之辭。”陸德明《經典釋文》卷二引馬融說：“彖辭，卦辭也。”同時，陸氏又引鄭玄：“爻辭也。”陸氏又云：“師說通謂爻卦之辭也。”最後說“一云即夫子彖辭”。總的說來，漢之注家多認為“彖辭”是指卦爻辭，即經文，陸氏所引“即夫子彖辭”似無所本，並非主流。因此，帛書此處“彖辭”指經文的可能性最大，而不是《彖傳》。

（朋）”，求賢也。“履霜堅冰至”，豫□□也。“直方大，[不習，吉，]□□□[也]。“含章可貞”，言美請（情）也。“聒（括）囊，無咎”，語無聲也。“黃常（裳）元吉”，有而弗發也。“龍單（戰）于野”，文而能達也。“或從王事，無成有冬（終）”，學而能發也。

對各條爻辭的解釋多緣文意而求德義，鮮言象數。這是完全同於《二三子問》的釋卦方法，而且，兩者所闡釋的德義也基本相同。如釋乾之初九為“匿”，這同於《二三子問》的“龍寢矣而不陽，時至矣而不出”。釋九三為“用也”、“息也”，《二三子問》：

此言君子務時，時至而動□□□□□□屈力以成功，亦日中而不止，時年至而淹。君子之務時，猶馳驅也，故曰“君子終日鍵（乾）鍵（乾）”。時盡而止之以置身，置身而靜，故曰“夕沂（惕）若厲，無咎”。

可以看出，《易之義》“乾之參說”幾乎就是對《二三子問》的簡括。對坤之上六的解釋亦是如此。《二三子問》：

易曰：“龍戰于野，其血玄黃。”孔子曰：此言大人之寶德而施教於民也。夫文之孝，采物暴存者，其唯龍乎？德義廣大，法物備具者，[其唯]聖人乎？“龍戰于野”者，言大人之廣德而下綏[接]民也；“其血玄黃”者，見文也。聖人出法教以道（導）民，亦猶龍之文也，可謂“玄黃”矣，故曰“龍”，見龍而稱莫大焉。

同一條爻辭，《易之義》以“文而能達也”釋之，可算是上引文

字的要義。對六四爻的解釋，兩篇的意見也是無異的。

緊接“乾坤之參說”的是“乾之詳說”和“坤之詳說”，“乾坤之詳說”其實是對“乾坤之參說”的進一步展開，因而較之後者要詳備。但這段文字不似前節整飭，略顯雜亂：

子曰：易之用也，段（殷）之無道，周之盛德也。恐以守功，敬以承事，知（智）以辟（避）患，□□□□□□□□文王之危知，史說（？）之數書，孰能辯焉？易又（有）名焉曰鍵（乾）。鍵（乾）也者，八卦之長也。九也者，六肴（爻）之大也。為九之狀，浮首兆（頰）下，蛇身僂曲，其為龍類也。夫蠱（龍），下居而上達者□□□□□□□□□□而成章。在下為潛（潛），在上為炕（亢）。人之陰德不行者，其陽必失類。易曰“潛龍勿用”，其義潛清勿使之謂也。子曰：廢則不可入于謀，勝則不可與戒。忌者不與親，繳□□□□□□。[易]曰“潛龍[勿用]”，“炕（亢）龍有悔”，言其過也。物之上擡（盛）而下絕者，不久大立（位），必多其咎。易曰“炕（亢）蠱（龍）有悔”，大人之義不實于心，則不見于德；不單于口，則不澤于面。能威能澤，謂之蠱（龍）。易[曰“見龍在田，利]見大人”，子曰：君子之德也。君子齊明好道，日自見以待用也。見男（用）則僮（動），不見用則靜。易曰：“君子冬（終）日鍵（乾）鍵（乾），夕沂（惕）若厲，無咎。”•子曰：知息也，何咎之有？人不淵不躍（躍）則不見□□□□□□反居其□□。易曰“或躍（躍）在淵，無咎”。•子曰：恒躍（躍）則凶。君子躍（躍）以自見，道以自成。君子窮不忘

達，安不忘亡，靜居而成章，首福又（有）皇。易曰：“**羝**（飛）**蠱**（龍）在天，利見大人。”子曰：天□□□□□□□□□□□□□□文而溥（？），齊明而達矣。此以割（專）名，孰能及□？易曰“見群**蠱**（龍）無首”，子曰：讓善之謂也。君子群居莫取（亂）首，善而治，何誠其和也？龍不待（待）光而僅（動），無階而登，□□□□□□□□□□□□，此鍵（乾）之羊（詳）說也。子曰：“易又（有）名曰川（坤），雌道也。”故曰“牝馬之貞”，童獸也，川（坤）之類也。是故良馬之類，廣前而景後，遂臧，尚受而順，下安而靜，外又（有）美刑（形），則中又（有）□□□□□□□□乎旻以來群，文德也。是故文人之義，不待（待）人以不善，見亞（惡）墨（默）然弗反，是謂以前戒後，武夫昌慮，文人緣序。易曰“先迷後得主”，學人謂也，何先主之又（有）？天氣作□□□□□□□□，其寒不凍（凍），其暑不曷（渴）。易曰“履霜堅冰至”，子曰：孫（遜）從之謂也。歲之義，始於東北，成於西南。君子見始弗逆，順而保新。易曰：“東北喪朋（朋），西南得朋（朋），吉。”子曰：非吉石也。其□□□□與賢之謂也。[武夫]又（有）拂（拂），文人有輔，拂（拂）不撓（撓），輔不絕，何不吉之又（有）？易曰：“直方大，不習，吉。”子曰：生（性）文武也，雖強學，是弗能及之矣。易曰“含章可貞，吉”，言美請（情）之謂也。文人僅（動），小事時說，大[事]順成，知毋過數而務柔和。易曰：“或從事，無成又（有）冬（終）。”子曰：言詩書之謂也。君子苟（苟）得其冬（終），可必可盡也。又（有）

口能斂之，無舌罪，言不當其時則閉慎而觀。易曰：“聒（括）囊，無咎。”子曰：不言之謂也。□□□□[何]咎之又（有）？墨（默）亦毋譽，君子美其慎而不自箸（著）也，淵深而內其華。君子言于無罪之外，不言于又（有）罪之內，是謂重福。易曰：“黃常（裳）元吉。”子曰：尉（蔚）文而不發之謂也。文人內其光，外其龍，不以其白陽人之黑，故其文茲（滋）章（彰）。易☵□□既沒，又（有）爵□□□□□居其德不忘，“蠱（龍）單（戰）于野，其血玄黃”，子曰：耶（聖）人信哉（哉）！隱文且靜，必見之謂也。龍七十變而不能去其文，則文其信而達神明之德也^①。易曰：“利[永]貞。”此川（坤）之羊（詳）說也。

在“乾坤之參說”一節中，由於過於簡略，其義難明，但經“詳說”的分析，意義就豁然明朗了。如釋“或從王事，無成有終”，前節說“學而能發也”，“詳說”云：“言詩書之謂也。君子苒（苟）得其冬（終），可必可盡也。”合兩者觀之，帛書認為坤之六三蘊涵了學習“詩書”的道理，君子學以致用則能得“詩書”之終，但“詩書”卻“無成”。其他的解釋也是如此，基本上是對“參說”內容的詮釋。

與“參說”一樣，“詳說”也很重視文、武這一對概念，並與柔、剛對應。文、武在商周之際多用於諡法，也多指兩種治國

① 自“又（有）口能斂之”至此，較之原釋文，文句略有調整。儘管如此，此節簡文仍多有滯礙，竊疑有漏簡。廖名春先生在《帛書〈繫辭〉與今本〈繫辭〉的關係及學派性質問題續論》（見《國際易學研究》第一輯，華夏出版社，1995年）一文中亦指出此部分多有錯簡。收錄於同書及《續修四庫全書》（上海古籍出版社）中的廖氏釋文作出了調整。

理民之術，兩者在內涵上並無明顯對立性質。帛書還將之推及人之品性，如“生（性）文武也”。對於此點，學人已有論及。鄧立光先生認為：

“文”的意義，在帛書《易傳》是言坤卦的德性。坤德的內涵是有德行而秉性柔順，且能以此作輔弼之士，“柔順”並非柔弱屈從，而是柔而能剛及柔中有剛。因此，“文”的實義，是指外柔內剛的德性，而表現為謙德。這種意義的德性，稱為“文德”，這是就政治人格而言的德性^①。

與此相應，乾之德性則為“武”，含有湯武之德，也是一種政治人格。由於《乾》為六剛，且“剛而不折，然而後武而能安也”，因此，乾之德又是“剛而能讓”的。

在《易之義》的以上兩段文字中，共使用了柔/剛、文/武、動/靜、陰/陽等幾對概念，其中陰、陽只使用了一次（“陽”字還作為動詞被使用了一次），即“人之陰德不行者，其陽必失類”。陰陽本是用於“天道”的概念，其他幾對則用於“人道”、“君道”。在論乾坤之前的“易贊”部分，陰、陽占居關鍵地位：“觀變於陰陽而立卦也”，“分陰分陽，迭用柔剛”，“立天之道曰陰與陽”，這是因為此節文字需要說明《易》含宇宙萬物之理，在天、地二才中，陰陽無疑重於柔剛。論乾坤時，《易之義》則轉為重視柔、剛和文、武，因為它想把德義引向“人道”領域，這說明它所偏重的是《易》在政治領域內的實用性，這和《二三子問》是一脈相承的。此後的《要》、《繆和》、《昭力》三篇亦承繼了這種風格。

^① 鄧立光：《從帛書〈易傳〉考察“文言”的實義》，《周易研究》，2002年第4期。

除重文、武之義外，憂患意識在《易之義》中亦貫穿始終，第二十三行“子曰：易之用也，段（殷）之無道，周之盛德也。恐以守功，敬以承事，知（智）以辟（避）患”以及第三十八行的“作易者，其有患憂與”最為明顯。其實，帛書的重文、武之義，重德等都是在憂患意識中所展開的思考。

在解釋坤卦時，帛書有一句“歲之義，始於東北，成於西南”。由於在這之後還有一句“君子見始弗逆，順而保斡”，可知“歲之義”一句是用於解釋初六爻辭的，然後由它引出了卦辭中的“東北喪朋，西南得朋”。《說卦》“帝出乎震”章說“艮東北之卦也，萬物之所成終而所成始也，故曰成言乎艮”，可知古代確有以東北之方位為萬物“所成始”也的觀念，此即“歲之義，始於東北”。又可能因為坤為地，配西南，地“厚載萬物”，所以纔說“成於西南”。可以看出，《易之義》的解釋可能受到了“帝出乎震”章的影響。

在“詳說”之後的文字同於今本《繫辭下》的第五至第八章。《易之義》的此段文字直承“詳說”部分：“子[曰]：易之要，可得而知矣。鍵（乾）川（坤）也者，易之門戶也……”顯然，這部分見於今本《繫辭》的文字與《易之義》上文契合無間，不能簡單地認為它節錄自《繫辭》。

與今本《易傳》中專論乾坤兩卦爻辭的《文言》相比，雖然二者在德義上多有相通之處，但《易之義》在結構上更整齊、完整；在方法上也大有不同。首先，《易之義》引《易》多徑云“易曰”，不稱爻題；其次，《易之義》說《易》直從文字入手，不及爻位，而《易之義》中的文、武則不見於《文言》。事實上，在論乾、坤部分，《易之義》也是有“爻”這個觀念的，

如第二十四行：“九也者，六肴（爻）之大也”，“在下為潛（潛），在上為炕（亢）”，但它並不像《文言》那樣，在分析爻辭時，將爻位貫穿始終，《易之義》主要還是從文字出發。

《易之義》與《文言》的最大不同在於後者多闡釋發揮《彖傳》的義理，從修身立德處着眼，高贊聖人、大人之德，而《易之義》則直指世事，切近人事，關心的是易卦爻辭中的處世理政智慧，不像《文言》那樣講理論。總之，兩篇文獻的風格是截然不同的。

這篇帛書與此前的《二三子問》一樣，所使用的一些概念也具有戰國時代的特點，如陰、陽，《易之義》中也透出爻位的觀念。儘管如此，這兩篇帛書在釋易時卻極為樸實，很少利用這些晚出的概念，這可能是利用了早出材料的原因。不僅如此，兩篇帛書的義理也極為相近，它們應出自同一學派。

第五節 《易之義》論文、武及其成篇時代

上文已經指出《易之義》將乾、坤兩卦的意義歸為文、武之德，即兩種政治人格的象徵，《易之義》對文、武的重視與馬王堆帛書《黃帝書》有很多相似點，由於這一點涉及《易之義》的學派性質，因此單列一節予以專門論述。

馬王堆漢墓帛書《黃帝書·經法·君正》：“因天之生也以養生，胃（謂）之文；因天之殺也以伐死，胃（謂）之武。〔文〕武並行，則天下從矣。”“審於文武之道，則天下賓矣。”《經法·四度》：“君臣當立（位）胃（謂）之靜，賢不肖（肖）當

立（位）胃（謂）之正，動靜參於天地胃（謂）之文，誅口時當胃（謂）之武。靜則安，正〔則〕治，文則〔明〕，武則強……文武並立，命之曰上同。”“因天時，伐天毀，胃（謂）之武。武刃而以文隨其後，則有成功矣。用二文一武者王。”^①《管子·版法解》也提到了文、武：“天下四時之行，有寒有暑，聖人法之，故有文有武……生長之事，文也；收藏之事，武也。是故文事在左，武事在右。”對文、武的界定與《黃帝書》完全相同。文、武這一對概念似乎早已有之，《國語·晉語四》：

公子親筮之，曰：“尚有晉國！”得貞《屯》悔《豫》，皆八也。筮史占之，皆曰：“不吉。閉而不通，爻無為也。”司空季子曰：“吉。是在《周易》，皆‘利建侯’……震，雷也，車也。坎，勞也，水也，眾也。主雷與車，而尚水與眾。車有震，武也；眾順，文也。文武具，厚之至也。故曰《屯》……”

司空季子對文、武的解釋與《易之義》的“武之義保功”、“文之義保安”大致相同。《國語》的記載說明，早在春秋時代，人們在釋卦時就已經用到了文、武這一對概念。《國語·楚語下》還有“天事武，地事文”的說法，《說卦》有“坤為文”之說，可知武、文這對概念還用來描述天、地的屬性。

黃老思想中有文、武的概念，早在春秋時代的人們在釋卦時也用這一對概念，因此，同樣使用了這一對概念的《易之義》與黃老思想的關係就不容易判斷，不過有一點可以肯定，即《易之

① 《黃帝書》釋文採自魏啟鵬先生之《馬王堆漢墓帛書〈黃帝書〉箋證》一書，中華書局，2004年。

義》在概念的使用上雖與黃老思想相同，但《易之義》並沒有貴柔尚無的思想，這是它與黃老以及道家最大的不同^①。“《易》窮則變，變則通，通則久”，兩種《繫辭》都將“變”視為世間萬物的本質，這種“變”的運動只有處於剛柔並濟、陰陽平衡的和諧狀態時，才能導致“通”、“久”的理想局面，整個宇宙也因此而處於生生不息的恒久態勢。黃老思想也看到了天地之變，但它卻將這種“變”歸為“恒常”，也就是說最終是不變的，是靜的，如“天地有恒常，四時、晦明、生殺，柔剛”，“恒常”即“不變”是事物的本質，而“變”卻是生命的外在表現形式。形象點說，《周易》的“變”是呈螺旋狀上升的，而黃老的“變”卻是無終止的循環和重復。因此，《周易》的剛柔互濟表達了人類對和諧、平衡的主動追求，以求得盛德大業為最終目標；黃老的剛柔互濟則呈現為對天地之四時、生殺的機械呼應，最終達到虛靜無為、因任自然的理想境界。

帛書《易之義》在解說乾、坤時有所謂的“參說”和“詳說”之別，兩者之間的關係前文已經指出：“詳說”應該是對“參說”的引申、發揮。這是前簡後詳的論述形式，《管子》、《韓非子》中的一些篇章也採用了這種形式。如《管子·心術上》，從“心之在體，君之位也”至“其應物也，若偶之，靜因之道也”是簡說，此後的文字則依此前文字的順序展開，可以視作“詳說”。《韓非子·外儲說左上》等四篇也使用了這種形

^① 有論者認為：“在剛柔關係上，《易之義》把剛柔作為萬物動靜的本性，而動纔是生的象徵，柔靜固然是所需，但‘久靜不動則沉，此柔之失也’，所以並不會滿足於‘安’的狀況，這表明《易之義》的剛柔互濟的性格是尚剛健的，與《黃帝四經》中的剛柔互補不同。”參見張麗華《帛書〈易之義〉的解易思想》，《大易集成》第28頁。

式，而且更為清晰、整齊^①。這種形式其實是對經、傳關係的類比，略說的部分類似“經”，鋪開論述的部分類似“傳”。《易之義》、《管子》、《韓非子》都使用這種模仿經、傳的論述方式，一般認為《管子》中的很多內容成於齊宣王、閔王時代^②，

《韓非子》應是戰國晚期的作品，因此，可以推測《易之義》可能在戰國中期以後成篇。《韓非子》是典型的法家作品，《管子》也基本傾向法家，但其中很多篇章又含有黃老思想，結合上文對文、武概念的分析，可以認為《易之義》可能受到了黃老思想的影響。

① 詳情請參見《〈繆和〉、〈昭力〉的易學思想》一節的相關內容。

② 白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，三聯書店，1998年，第216—221頁。

第六章

《要》篇研究

第一節 《要》篇研究

一、帛書《要》篇與“恐懼修省”

在帛書《易傳》中，《要》篇是釋文版本最多的一種，也是帛書《易傳》中研究成果最多的一種。據裘錫圭先生《帛書〈要〉篇釋文校記》所述，一共有五種^①。如果再加上後來郭沂先生的《帛書〈要〉篇考釋》，則共有六種^②。諸種釋文之間頗有分歧，比較而言，裘錫圭先生《帛書〈要〉篇釋文校記》一文的意見較為公允，因而本章多采用之。

帛書《要》篇以兩個墨丁分作三部分，下文略作描述：

第一部分從第一行至第十二行中，第一行至第八行大多殘汰，難以通讀。第九行至第十二行中記載了孔子論易卦爻辭的幾

① 裘錫圭：《帛書〈要〉篇釋文校記》，《道家文化研究》第十八輯，三聯書店，2000年。

② 郭沂：《帛書〈要〉篇考釋》，《周易研究》，2004年第4期。

段言論，其文亦見於今本《繫辭下》第四章，只有個別文字有出入，帛書與今本互有優劣^①。

第二部分從“夫子老而好《易》”至第十八行的“祝巫卜筮其後乎”，這一部分記載的是孔子與子貢的對話。孔子大致闡述了自己對《周易》的態度，認為《周易》有“古之遺言”，孔子於《易》“求其德”而已，與史巫“同涂而殊歸者也”。

第三部分記錄了孔子論損、益兩卦。帛書終篇有“要千六百卅八”的字樣，是為篇名並記錄全篇字數。

此三部分似乎各不相屬，難以構成一篇首尾相貫的文章。其實不然。雖然帛書《要》篇有些文字顯然是從別篇抄錄來的，但整篇帛書仍有其貫徹始終的思想，這就是恐懼修省，“恐懼修省”就是帛書《要》篇之“要”。《要》篇的篇名應是“要點”、“關鍵”的意思，而不是“摘要”等意。

對於《要》篇篇名的含義，學者意見不統一。廖名春先生認為應是“摘要”之義，另一些學者則認為是“要點”的意思。這個問題涉及對《要》這類文獻的閱讀方法，這一直不為人所重視。帛書《易之義》、《要》的剪裁、編輯痕跡很明顯，這點毋庸置疑。但是，這種編輯不等於漫無主題。例如《易之義》的主題是以《易》濟民行、明得失，強調實用性。由於這類文獻的材料來源複雜，且各有主題，而編寫者在選材時只是取其中的某一方面甚至是幾句話，斷章取義並不鮮見。但是，編寫者肯定是有目的和選材原則，最終達到表明一個主題或某種理念的目的，所有的材料都與這個主題有或多或少、或深或淺的聯繫。作為兩

① 廖名春：《帛書釋〈要〉》，《中國文化》第十輯，1994年。此文對帛書與今本之間的異文作了詳細校勘，可資參考。

千多年後的讀者，我們在閱讀這類文獻時，很容易將其判斷為無主題的雜抄，被看似主題各異的章節分散了注意力。因此，研究這些文獻時，必須反復閱讀、思考，特別是對那些不引人注意的問題，如此方能儘量靠近編者的意圖。有學者在研究“古書章次”時以“同類集結”指稱把“章義相同或相近以及有相近語詞或表達方式的章章次相連”的古書編輯現象^①。《易之義》、《要》的成篇方法與此類似，即以一個主題為中心，選取材料，然後編聯成文。

帛書《要》篇的主題就是試圖闡明《周易》的要點，筆者認為這個要點可能是察微見著、憂患意識和恐懼修省。在帛書的第一部分中有：“子曰：吾好學而才聞要，安得益吾年乎？”此點既已透露帛書《要》並不是一篇毫無主題的雜抄。這一段之後就是見於今本《繫辭下》第四章的內容，共論及了以下爻辭：否之九五爻辭、鼎之九四爻辭、復之初九爻辭、損之六三爻辭、益之上九爻辭。有論者認為“夫子曰：顏氏之子其庶幾乎？見幾又（有）不善，未嘗弗知；知之，未嘗復行之”這句中的“見幾”是帛書抄錯所致。其實未必。“庶幾”固然沒有察微見幾的意思，但這句話后面引用的爻辭卻有這層意思。復之初九“不遠復，無祇悔，元吉”，注云：“不遠而復，幾悔而反，以此修身，患難遠矣。錯之於事，其殆庶幾乎？”所以，帛書說“見幾又不善”與後文呼應，不能因為它與今本不一樣就說它是“抄錯”。此後的“君子安其身而後動，易其心而後誦，定位而後

① 寧鎮疆：《古書章次問題淺說：古書成書問題系列研究之一》，謝維揚、朱淵清主編《新出土文獻與古代文明研究》，上海大學出版社，2004年。

求。君子脩於此三者，故存也”^①，仍是談存亡之道，大致還在恐懼修省的主題之內。這一大段文字，是《要》篇不可或缺的。如果缺少了這一段，篇末記錄的字數就會嚴重不符。據廖名春先生的《帛書〈要〉簡說》，“《要》每行字數不等，平均行約七十來字”，廖名春先生的釋文總計一千六百四十五字（見《國際易學研究》第一輯）。釋文總字數與帛書自記的一千六百四十八相差不大，帛書一定有底本可依。所以，這一段話中間不大可能有錯簡。

在《要》篇的第二部分，孔子向子貢解釋了自己為什麼“好《易》”，並說明自己與“史巫”的區別。在這節文字中孔子不僅解釋了自己“好《易》”的原因，也論及了《易》的用途，對於《要》篇來說，後者纔是重點。這部分說到了文王：

文王仁，不得其志以成其慮，紂乃無道，文王作，諱而辟咎，然後《易》始興也。予樂其知之□□□之自□□予何□事紂乎？

這段話認為文王作《易》，《周易》興於商周之際，與今本《繫辭》的相關章節態度相同。今本《繫辭下》：“《易》之興也，其於中古乎？作《易》者，其有憂患乎？”第十一章：“《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？”

① 帛書此節全文如下：“君子安其身而後動，易其心而後誦，定位而後求。君子脩於此三者，故存也。危以動，則人弗與也；無立（位）而求，則人弗予也。莫之予，則傷之者必至矣。易曰‘莫益之，或繫之，立心勿恒，凶’，此之謂也。”“定位”，今本作“定其交”；“無立”，今本作“無交”。帛書和今本都能說通，兩者可能有不同的理解。“故存也”一句表明帛書試圖將這一段話與上文的“安不忘危，存不忘亡”打通，因此，寫作“定位”自有一番道理。又，從上下文判斷，帛書在“無立而求”之前可能有脫漏。

《易》興於商周之際的說法總是與憂患意識相關，在《要》篇中也是如此。孔子還反復申說自己欲從《易》中求“德義”：

子曰：易，我後其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又□□者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也^①。後世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾與史巫同涂而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎？

在孔子眼裏，祝巫卜筮之用《易》都是向自身之外祈求避禍就福，得吉遠凶，而忽視了其中的德義，但孔子關注的就是這個“德義”^②。“君子德行焉求福”、“仁義焉求吉”這是針對巫、史的卜筮行為而發，孔子認為君子遵德而行、恪守仁義就能得福，不必卜筮，這與孔子聞子路為己請禱時的反應甚為相合^③，都是強調自身修行，而不是日夜磕拜神靈。孔子對《周易》的認識與他一貫的思想是一以貫之的，即在天人關係上，孔子更為注重人自身的修行，而不是向天祈求福靈^④。在這節文字中，孔子雖沒有指明“德義”的具體內容，但從他將自己與巫、史相比來

① 上引裘錫圭先生文以為此“好”字不當釋“好”，應存疑。

② 陳來先生認為“這裏所說的‘求其德’就是仁義德行”。參見《帛書〈易傳〉與先秦儒家易學之分派》，《周易研究》，1999年第4期。

③ 見《論語·述而》。孔子患病，當孔子聽說子路“禱爾於上下神祇”時，孔子說：“丘之禱久矣。”又子曰：“君子求諸己，小人求諸人。”與其向外尋求原因，不如反躬自身。

④ 有學者在討論孔子與《周易》的關係時，總是強調孔子晚年思想的變化，而對“一以貫之”關注不夠。筆者認為，《周易》對孔子的思想肯定會有影響，但我們現在還很難去揣測這種影響的程度和細節。

看，“德義”應指《易》所含對修身持德、理亂振衰具有指導意義的義理。在孔子看來，贊、數都是技術層面的東西，是低層次的，因為他們都沒有達到“德”的層次，這個層次需要脫離巫術背後的宗教觀念，取《周易》的德義，並將它們付諸實踐，以幫助自身的修為、理解國家興盛的規律。

在論損、益兩卦的文字中，以下幾句對理解《要》篇至關重要：

益之始也吉，其冬（終）也凶。損之始凶，其冬（終）也吉。損益之道足以觀天地之變，而君者之事已。是以察於損益之變者，不可動以憂意。故明君不時不宿，不日不月，不卜不筮而知吉與凶，順於天地之心，此謂易道。

文中的“天地之變”指日月循環、年歲往復。損之始雖然凶，但它有一個終點，而且這個終點就是益的起點；益之始雖然吉，但它的終點卻是損的起點。總之，損益相銜，吉凶無常。明白了此點即可“不時不宿，不日不月，不卜不筮而知吉與凶”，“不時不宿”之下可從廖名春先生的訓釋：《管子·白心》：不日不月，而事以從，不卜不筮，而謹知吉凶。尹知章注：“但循道而往，不計日月，事已從而成也”，“順道而吉，違道則凶，豈須卜筮而知乎”。廖先生所引《說苑·反質》文對於解讀《要》篇亦很有幫助，節錄如下^①：

信鬼神者失謀，信日者失時。何以知其然？夫賢聖周知，能不時日而事利，敬法令，貴功勞，不卜筮而身吉；謹

^① 廖名春：《帛書釋〈要〉》，《中國文化》第十輯，1994年。

仁義，順道理，不禱祠而福^①。

結合《管子》和《說苑》的文字來看，帛書中的“天地之心”就很好理解了，它應指仁義、道德。至此，“易道”的內容已經很清楚，一是察於損益之道，一是順於天地之心，即順於仁義道德。在論述損益之道時，帛書同樣含有恐懼修省的主題，因為吉凶無常，所以需要人“恐以守功，敬以承事”，而“順於天地之心”就是修身不懈的意思。總之，這就是易道。這裏的易道與今本《繫辭下》第八章所總結的易道大致相同：

危者使平，易者使傾；其道甚大，百物不廢。懼以終始，其要無咎。

帛書《易之義》有大意相同的文字，《要》也有說及文王與紂之事，但今本第八章中的這段文字並不見於這兩篇帛書。

最後，《要》篇有一段頌揚《易》的文字。認為《易》有天道、地道、人道、四時之變、君道，並說“一類不足以亟（極）之，變以備其請（情）者也，故謂之易”。其中的“變”即指陰陽、柔剛、上下、八卦之間的變化，陰陽、柔剛、八卦均可互變，人道之上下也是無有常位的，帛書認為“五官六府不足盡稱之，五正之事不足以志之，而詩書禮樂不□百篇，難以致之”，所以須“問於古法”^②。在古籍中，“五官六府”的含義並不確定，但多數情況下都與政事有關，在

① 《說苑·反質》，文淵閣《四庫全書》本。

② 在《要》篇的最後一節中，天道、地道、人道、四時之變、君道五者似乎是排比成文，其實不是。前四者可以看作是排比，後文“故易之為書也”至“難以致之”則在前四者的基礎上遞進一層，即以《易》之能變，標示它蘊涵着“君道”，而“變”正是“五官六府”、“五正之事”、“詩書禮樂”諸項所不具備的特點。至於“五官六府”、“五正”的確切所指，一直未有確解。相關解釋可參看邢文、梁韋弦等人的文章。

《要》篇中同樣如此，梁韋弦先生曾撰文討論過這個問題，他引《尚書》、《禮記》等文獻，認為“先秦經典所稱之‘六府’為國家主管財賦之部門”，“從《要》篇本身來看，其所稱‘五官’、‘六府’、‘五正’，講的都是君主政務之事，這與先秦文獻所稱之‘六府三事’之語義背景相同，兩者所言‘六府’意思應是一致的”。“‘五官’即司徒、司馬、司空、司土、司寇，更早則即木正等五行之官。五正，即五官之長。”^①梁先生的解釋完全符合《要》篇的語境，是可信的。

帛書《要》最後有一句“能者繇一求之，所謂得一而君畢者，此之謂也”，學者認為“君”應讀為“群”，確是。《莊子·天地》引《記》曰：“通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。”可見，《要》也可能是引用古語，《要》引此古語以總括上文執簡馭繁的含義。《要》篇對《周易》的理解與《易緯·乾鑿度》“易一名而含三義”大致相同，《乾鑿度》原文如下：

孔子曰：“易者易也，變易也，不易也。管三成為道德苞籥。”易者，以言其德也，通情無門，藏神無內也。光明四通，徧易立節，天地爛明，日月星辰佈設；八卦錯序，律曆調列，五緯順軌，四時和粟孳結，四瀆通情，優遊信潔；根著浮流，氣更相實，虛無感動，清淨炤哲，移物致耀，至誠專密，不煩不撓，淡泊不失，此其易也。變易也者，其氣也。天地不變，不能通氣，五行迭終，四時更廢。君臣取象，變節相和，能消者息，必專者敗；君臣不變，不能成朝，紂行酷虐，天地反，文王下，呂九尾

① 梁韋弦：《易學考論》，黑龍江人民出版社，2005年，第25—34頁。

見。夫婦不變，不能成家，妲己擅寵，殷以之破，大任順季，享國七百。此其變易也。不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。故易者，天地之道也，乾坤之德，萬物之寶。至哉易，一元以為元紀^①。

孔穎達在《論易之三名》中引鄭玄《易贊》及《易論》：“易一名而含三義：易簡，一也；變易，二也；不易，三也。”^②從《乾鑿度》原文看，所謂的“易一名而含三義”指在變動不居的表象下隱藏着永恆不變的規律，而《易》卻能很好地體現變與不變之間的這種辯證關係，所以說“易者易也”，“至哉易，一元以為元紀”，《易》所表現的世界是一個充滿秩序感，且可以認知的理性世界。《要》篇之論“損益”，並說“得一而君畢”，它的論說邏輯與《乾鑿度》極為相似：由損到益，又益到損，循環往復，這是“變”，但這個循環是封閉的，是不斷重複的，將之置於永恒的時間之河的話，又是“不變”的。《周易》有天地之道，有四時之變，有君道，得之而“君畢”。這些“道”都是由人類理性歸納出來的，蘊涵了理想的秩序和運動。無論是《要》的論損益兩卦，還是“易有三名”，它們都試圖在紛亂的世界中，強調某種恒久不變的規律。變，是一種常態，對於它的認知使人們表現出憂患意識；不變，是一種理想的、和諧的態勢，對於它的追求使人們始終懷有奮發向上的樂觀精神。

帛書《要》篇最後說“損益之道，足以觀得失矣”，“得

① 《周易乾鑿度》，文淵閣《四庫全書》本。

② 孔穎達：《周易正義》卷首，《十三經注疏》本。

失”即“吉凶”。《要》篇由損益之道，提煉出吉凶不定的內涵。具體到君道，吉凶不定的思想要求為人君者恐懼修省，一如身處“殷之末世、周之盛德”的周文王，如此方能“求以志善”。而“懼以終始，其要無咎”亦可以看作是《要》篇所揭示的“易道”。從《要》篇求吉避凶，觀得失的旨意來看，它與《二三子問》、《易之義》是內在貫通的。

二、孔子論損、益

帛書《要》篇在後半部分載錄了孔子論損、益兩卦：

孔子繇（籀）易，至于損益一卦，未尚（嘗）不廢書而奠（歎），戒門弟子曰：二爻（三）子！夫損益之道，不可不審察也，吉凶之□也。益之為卦也，春以授夏之時也，萬勿（物）之所出也，長日之所至也，產之（？）室也，故曰益。授〈損〉，秋以授冬之時也，萬勿之所老衰也，長[夕之]所至也，故曰產。道窮□□□□□□□。[益之]始也吉，其冬（終）也凶。損之始凶，其冬（終）也吉。損益之道足以觀天地之變，而君者之事已。是以察於損益之總（？）者，不可動以憂喜。故明君不時不宿，不日不月，不卜不筮而知吉與凶，順於天地之心，此謂易道。故易又（有）天道焉，而不可以日月生（星）辰盡稱也，故律之以陰陽。又（有）地道焉，而不可以水火金土木盡稱也，故律之以柔剛。又（有）人道焉，不可以父子君臣夫婦先後盡稱也，故要之以上下，又（有）四時之變焉，不可以萬勿（物）盡稱也，故為之以八卦。故易之為書也，一類不足以及（極）之，變以

備其請（情）者也，故謂之易。又（有）君道焉，五官六府不足盡稱之，五正之事不足以至之，而詩書禮樂不口百篇，難以致之。不問於古法，不可順以辭令，不可求以志善。能者繇（由）一求之，所謂得一而君（群）畢者，此之謂也。損益之道，足以觀得失矣。

這段文字可從“此謂易道”處分為兩節，前一部分是單論損益之道，後一部分先是闡明《易》含有天、地、人諸道，然後盡歸於損益之道。有學者認為這一段分析與卦氣說有關，甚至以此證明卦氣說在先秦早已有之。孟喜的卦氣說以坎、離、震、兌為四正卦，分主春夏秋冬四時，又四正卦共二十四爻，分主二十四節氣，這種理論的一個主要來源就是《說卦》“帝出乎震”章。孟喜又立十二辟卦主十二辰，這十二卦是復、臨、泰、大壯、夬、乾、姤、遯、否、觀、剝、坤，又稱“消息卦”，因為從復至乾是陽爻漸多，從姤至坤則是陰爻漸多，反映出了陰陽此消彼長的情勢，這是以“爻”模擬陰陽之變。四正卦之外的六十卦每卦主六日七分，三百六十爻共主 $365\frac{1}{4}$ 日，中孚卦配冬至，是一年節氣的開始，益主立春的末候，損主處暑的初候^①。很明顯，損、益兩卦在孟喜的卦氣理論中並不具有特殊地位，因為在他的理論中，各卦之間陰陽爻數量以及排列方式的變化與節氣存在一定聯繫，因此，損、益並不能像帛書那樣與二至靠近。此外，《要》篇的理解並沒有考慮到卦中陰陽爻的

① 此說據卦氣七十二候表，表見張善文撰《周易辭典》（中國大百科全書出版社，2005年）附表二，其表據僧一行《新唐書·曆志》製成。此處對卦氣說的表述參考了《周易辭典》及朱伯崑《易學哲學史》的相關內容。

變化，它只是根據字義將兩卦與氣候相聯繫^①，因為氣候的變化是由陰陽兩氣的消長（損益）造成，且在日夜長短（損益）的變化中得以反映。《要》篇與卦氣說的最大相同處僅在於兩者都將卦與四季相聯繫，但這種思路在《說卦》中就已經有了，《要》篇的特異之處在於它將損、益兩卦提到了一個重要的地位，但它與漢代以後的卦氣說差別明顯，從現有材料分析，很難確定卦氣說與《要》篇的關係。

回到帛書，《要》篇的“春以授夏之時也”應指春分，因為春分恰是晝夜等長的時候，此後白晝逐漸加長，黑夜則漸漸縮短。春分將春季一分為二，春分之後漸入夏季。而“秋以授冬之時也”則指秋分，秋分恰好也是晝夜等長之時，其後白晝日短，黑夜則加長。這樣的理解是符合帛書原文的，它與漢易中的卦氣理論並沒有一致的關係。而且，在《要》篇中，益、損兩卦並不指向某個定點，而是對一個時段內物候、晝夜長短變化之整體趨勢的描述。因為後文又說：“萬物之所出也，長日之所至也”，“萬物之所老衰也，長夕之所至也”，“[益之]始也吉，其冬（終）也凶。損之始凶，其冬（終）也吉”，“長日之所至也”與“春以授夏之時也”並不指同一個時間點，“秋以授冬之時”與“長夕之所至”也不指同一個時間點。因此，《要》篇明顯是將兩卦對應一年中的兩個時段，而不是某一時間點。損、益兩字正好能概括出這兩個時段的某些特徵，益卦對應從春分到秋分的

① 《大戴禮記·曾子疾病第五十七》：“是故君子慎其所去就，與君子游如長日加益而不自知也。”這也是將長日與益相聯繫。反之，損與長夕也有這種聯繫。這類思維都是形象性的聯繫，與卦氣說將卦與節氣硬性相配存在本質上的差異。後者基於陰陽二氣的損益，並將它與陰陽爻數量及排列方式在每卦中的變化相聯繫，而不是形象或字面上的相通。

時段，損卦對應從秋分至春分的時段。因為在夏至之後，生物即開始有死有生，此即“[益之]始也吉，其冬（終）也凶”。而在立春之後，萬物開始復蘇，這就是“損之始凶，其冬（終）也吉”。益、損形成一個首尾相接的循環，這就是《要》篇所理解的天道。

為什麼《要》篇要以損、益兩卦對應一年中的兩個時段呢？從行文來看，是因為這兩個卦名的字義可以概括出季節變化所引起的萬物盛衰、晝夜長短的變化。除此之外，還與中國古代重視農耕有關。檢《呂氏春秋》、《禮記·月令》，王之行事與農時、農事緊密相連。如在春夏季節，萬物生長，因此王之行事也要與此呼應，“是月也，無竭川澤，無漉陂池，無焚山林”（《仲春紀》）；“天子布德行惠，命有司發倉窮，賜貧窮，振乏絕”（《季春紀》）；“無起土功，無發大眾，無伐大樹”（《孟夏紀》）。秋冬之時，乃行徵用刑殺，“是月也，草木黃落，乃伐薪為炭。蟄蟲咸俯在穴，皆墜其戶，乃趣獄刑，無留有罪”（《季秋紀》）。“日短至，則伐林木，取竹箭。是月也，可以罷官之無事者，去器之無用者。塗闕庭門閭，築囹圄，此所以助天地之閉藏也”（《仲冬紀》）。帛書“損益之道，足以觀天地之變，而君者之事已”就是說的這層意思，君王治國當隨時損益，如此而已。

簡單點說，《要》篇所謂的“君者之事”就是“順時”，也就是後面所說的“不時不宿”。有學者據帛書此節文字，認為其思想與黃老相通：“損、益二卦，從論述天地自然盈虛消長、刑德生殺的自然規律來推衍人事的禍福吉凶，正是黃老的思維模

式。”^①黃老之學確實有從天道推及人事的思維模式，這種思維模式有其文化淵源。這種思維模式有一個很重要的原則，那就是順天時而動。據《呂氏春秋》和《禮記·月令》，順天時而動的思想並不是黃老的專利，也不能說源於老子，因為它本是農耕文明在政治上的體現之一。周之祖先長於農作，因此周的治國理念、宗教儀式均與農耕息息相關，如其籍禮、四時之祭等都是順時而舉，與農作相關。

解釋《易經》的《彖傳》非常重視“時”，對“時”的論述比比皆是。其實，《周易》卦爻辭就暗含了“時”的觀念，如乾卦六條爻辭的安排順序，本身就體現了“時”的變化，尤其是九三爻辭：“君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎。”《淮南子·人間》釋之：“‘終日乾乾’，以陽動；‘夕惕若厲’，以陰息也。因日而動，因夜以息，唯有道者能行之。”^②盅卦卦辭：“元亨，利涉大川；先甲三日，後甲三日。”巽卦九五爻辭：“貞吉，悔亡，無不利；無初有終；先庚三日，後庚三日，吉。”這些句子都表明先民早已發現“時”對人事的巨大影響，並試圖順時而行。

植根於同樣文化傳統的儒家也非常講究“時”，儒家著述中的“時”可以是天時，也可以指時機或機遇。孔、孟再三強調君王治國“不違農時”，如《論語·學而》：“道千乘之國……使民以時。”《孟子·梁惠王上》：“雞豚狗彘之畜，無失其時……百畝之田，勿奪其時。”至於個人修身，“時”也是不可或缺的。《中庸》：“君子中庸，君子而時中。”《論語·泰

① 陳鼓應：《易傳與道家思想》，三聯書店，1996年，第211頁。

② 高誘：《淮南子注》，《諸子集成》本，上海書店，1986年，第324頁。

伯》：“天下有道則見，無道則隱。”即說人要順時而動。《中庸》還說：“仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。”事實上，戰國早中期的儒家文獻就將天象與人事聯繫在一起，如上海博物館藏戰國楚竹書中的《魯邦大旱》，孔子在回應哀公時就說：“邦大旱，毋乃失諸刑與德乎？”^①由於分享了同一個文化傳統，再加上相互之間的滲透，儒家與黃老等學術流派之間肯定會有相同的地方，只是這些相同點在各自的思想系統中占有不同的地位，將天道與人事相聯就屬於這種情況。

在第二部分中，帛書的內容與《說卦》中的“三才”略同：“是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。”只是帛書以“上下”總結人道，從各自的上下文來看，它們都是成立的。《說卦》文的前一句是“昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理”，既然如此，人道的內容當然是“仁義”。而在帛書中，它是要用一對抽象概念來概括“父子君臣夫婦先後”之間的關係，“上下”當然是很合適的。又《序卦》：

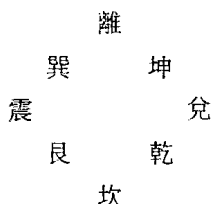
有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。

既然“有上下然後禮義有所錯”，那麼帛書中的“上下”與《說卦》之“仁義”其實是相差無幾的。至於帛書這段話與《說卦》的關係則是一個很難說明的問題，從《說卦》文見存於《易之義》來看，《要》篇的相關文字可能是改編後的情況，但又不能排除《要》篇文字本屬原創或另有來源的可能性。這個問題宜存

^① 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書》（二），上海古籍出版社，2002年。

疑。

此外，《要》篇還提到了“四時之變”，認為《周易》“又（有）四時之變焉，不可以萬勿（物）盡稱也，故為之以八卦”，這可能與《說卦》“帝出乎震”有關係，邵雍曾據此章作“後天八卦方位圖”，朱熹《周易本義》載其圖如下：



此圖上南下北，左東右西。在“帝出乎震”章之後，《說卦》還有一章解釋性的文字：

神也者，妙萬物而為言者也。動萬物者莫疾乎雷，撓萬物者莫疾乎風，燥萬物者莫燥乎火，說萬物者莫說乎澤，潤萬物者莫潤乎水，終萬物始萬物者莫盛乎艮。故水火不相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化既成萬物也。

從這段文字可知，先是有八方與節氣相配，然後纔將八卦配上去的。為什麼要這樣配呢？《說卦》解釋得很清楚，它認為八卦之卦名能與物候聯繫起來。孟喜的卦氣說就是推演“帝出乎震”章而來，不過他闡述得更為精緻、複雜。《要》篇認為八卦能對應四時之變，這應該源於“帝出乎震”章，但這還說不上是卦氣說，因為它還是一個非常粗糙的一一對應圖式，與將六十四卦配四時、十二月、二十四節氣、七十二候的卦氣說還有很大的差異。

帛書論損益之道時遵循的是以天道觀人道的思路，但值得注意的是，文中還有一句“順於天地之心”，它將仁義道德植入了易道。在傳世文獻中，有多處載有孔子論“損”、“益”，可與《要》篇參照。為便於比較，特錄如下^①：

1. 殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。（《論語·為政》）

2. 孔子觀於魯桓公之廟，有欹器焉。孔子問於守廟者曰：“此為何器？”守廟者曰：“此蓋為宥坐之器。”孔子曰：“吾聞宥坐之器者，虛則欹，中則正，滿則覆。”孔子顧謂弟子曰：“注水焉！”弟子挹水而注之，中而正，滿而覆，虛而欹。孔子喟然而歎曰：“吁，惡有滿而不覆者哉！”子路曰：“敢問持滿有道乎？”孔子曰：“聰明聖知，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力撫世，守之以怯；富有四海，守之以謙。此所謂挹而損之之道也。”（《荀子·宥坐》）

3. 孔子讀《易》，至《損》《益》，未嘗不愀然而歎曰：“《益》《損》者，其王者之事與！事或欲以利之，適足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，禍福之門戶，不

^① 李學勤、邢文兩位先生早已在這類記載間作過比較研究的工作，分別參見李學勤《帛書〈要〉篇的〈損〉〈益〉說》（《出土文獻研究》第三輯），邢文《‘損益’與‘君道’》（《道家文化研究》第十八輯，三聯書店，2000年）。李氏認為：“與《淮南子》比較，《說苑》、《家語》文字較詳，立意也有差異。兩者都講王者之事，《淮南子》是論利害禍福的轉變，《說苑》等則是談謙德的修養。至於帛書《要》篇所說‘君者之事’，就更不相同。由此可見，三者雖都是記孔子論《損》、《益》，來源卻不一樣。”邢文與此略有不同：“綜觀文獻所記孔子論述‘損益之道’，多由‘損益’而觀天道，由天道而及君王之道，孔子論‘損益’，向為學人所熟知，但‘損益之道’即‘君道’一義，雖早見於《淮南子·人間》所記……然帛書《要》篇……仍有重要的意義……傳世文獻中孔子所論‘損益之道’多係‘君道’。”筆者傾向李先生的意見。

可不察也！”（《淮南子·人間》）

4. 孔子觀桓公之廟。有器焉，謂之宥卮。孔子曰：“善哉，予得見此器！”顧曰弟子：“取水！”水至，灌之，其中則正，其盈則覆。孔子造然革容曰：“善哉持盈者乎！”子貢在側，曰：“請問持盈。”曰：“益而損之。”曰：“何謂益而損之？”曰：“夫物盛而衰，樂極則悲；日中而移，月盈而虧。是故聰明睿智，守之以愚；多聞博辨，守之以陋；武力毅勇，守之以畏；富貴廣大，守之以儉；德施天下，守之以讓。此五者，先王所以守天下而弗失也。反此五者，未嘗不危也。故老子曰：服此道者不欲盈。夫唯不盈，故能弊而不新成。”（《淮南子·道應》）

5. 孔子讀《易》，至於《損》《益》則喟然而歎。子夏避席而問曰：“夫子何為歎？”孔子曰：“夫自損者益，自益者缺，吾是以歎也。”子夏曰：“然則學者不可以益乎？”孔子曰：“否。天之道，成者未嘗得久也。夫學者以虛受之，故曰得。苟不知持滿，則天下之善言不得入其耳矣。昔堯履天子之位，猶允恭以持之，虛靜以待下，故百載以逾盛，迄今而益章。昆吾自臧而滿意，窮高而不衰，故當時而虧敗，迄今而逾惡。是非《損》《益》之徵與？吾故曰：謙也者，致恭以存其位者也。夫《豐》：明而動，故能大；苟大，則虧矣。吾戒之，故曰：天下之善言不得入其耳矣。日中則昃，月盈則食；天地盈虛，與時消息。是以聖人不敢當盛。升輿而遇三人，則下，二人則軾。調其盈虛，故能長久也。”（《說苑·敬慎》）

6. 孔子讀《易》……孔子曰：“夫自損者必有益之，

自益者必有決之……”子夏曰：“然則學者不可以益乎？”子曰：“非道益之謂也，道彌益而身彌損，夫學者損其自多，以虛受人，故能成其滿。博也天道，成而必變。凡持滿而能久者，未嘗有也！故曰：自賢者，天下之善言不得聞於耳矣……調（其）盈虛，不令自滿，所以能久也……”（《孔子家語·六本》）

以上共有六條。除第一條的“損”、“益”僅取其字義，未有引申之外，其他五條皆借事發論，其着重點無不在“持滿”之道。第二和第四條是從“欹器”的特點出發，論述“持滿之道”、“持盈之術”。“聰明聖知，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力撫世，守之以怯；富有四海，守之以謙”，這仍是談“持滿”、“守謙”的道理。《淮南子》引老子曰：“服此道者不欲盈。夫唯不盈，故能弊而不新成。”第三和第五條都是論《易》之語，但與《要》篇截然有別。《淮南子·人間訓》點出：“《益》《損》者，其王者之事與！”這固然與《要》篇的“君道”相關，但卻止步於此，而且它的“君道”也不是由天地之道引出。帛書中的易道在“損益之道”以外還需“順於天地之心”，包含於其中的“君道”遠遠超越了深察利害禍福之門的處世哲學。第五條引用古事論易卦，最後還是落在“謙”字上，仍是一個“持滿”、“守盈”之道。第六條與第五條同樣通過“損”、“益”，論學習之法：“夫學者損其自多，以虛受人，故能成其滿……調（其）盈虛，不令自滿，所以能久也……”“成其滿”、“成其久”說明，這仍是一個“持滿之道”，是一種修身養性之術，達聖之道。

總之，除《淮南子·人間》、《論語》外，其他幾條都是從“損”、“益”中引出“謙”，這與《要》之“損益之道，足以觀天地之變，而君者之事已”的旨趣“大異小同”。從來源上看，第二和第四條當同出一源，而第五和第六條也可能同出一源，第三條和《要》篇雖同樣以“王者之事”論“損”、“益”^①，前者雖然文字簡省，但功利和權術的色彩比較濃，論說思路和觀點都與《要》篇明顯不同。此外，傳世文獻中的孔子論“損”、“益”與老子思想有明顯的聯繫，而《要》篇的思想與老子或道家的聯繫卻要疏遠得多^②。《要》篇中有“得一”，但如聯繫上下文去理解的話，這樣的字眼並不能證明此篇文獻與道家的關係；對於損益關係的把握是春秋時人的共同知識背景，也不能作為學派劃分的標準。《左傳·文公四年》載鄧曼言：“盈而蕩，天之道也。”《國語·越語下》載范蠡進諫曰：“夫國家之事，有持盈，有定傾，有節事。”天象循環、四時交替、萬物盛衰早就引起了人們的關注，並被引申出道德訓諭等含義。總之，《要》與道家的聯繫並不密切。

通過上述比較，可以發現《要》篇保存了不見於傳世文獻的珍貴內容，它在漢代可能就已經失傳；所謂的“孔子曰”，很多

① “王者之事”與“君者之事”雖一字之別，但也可看出時代的區別，戰國時代諸侯競力，談話行文多好稱“王”，《要》篇用“君”字而不用“王”字似可表明這段材料頗有淵源。

② 參見李學勤《帛書〈要〉篇的〈損〉〈益〉說》，邢文《〈鶡冠子〉與帛書〈要〉》（《道家文化研究》第六輯），陳鼓應《易傳與道家思想》（三聯書店，1996年）。陳鼓應先生一貫堅持《易傳》與道家關係密切，也認為帛書《易傳》多處與道家思想相通。邢文先生通過對一些字詞的分析，也認為帛書《要》等在一定程度上受到了南方道家的影響。李學勤先生的論斷則要稍微謹慎，認為“此章最後所說‘得一而群畢’，也是當時人的習語……‘得一’，是指《易》道，與《老子》‘昔之得一者’章也不相同，恐怕不會有直接的關係，我們不能由此得出帛書受道家影響的推論”。

內容可能是後人的假托，要不然不會出現如此大的差異。我們可以相信《孔子家語》、《說苑》、《淮南子》等書所載內容傳承有自，不是漢人的偽造；但還必須意識到，這些被漢人保存下來的文字有可能在戰國時代就被創造了出來，並流傳至今。反觀《二三子問》中的“孔子曰”，它同樣可疑。因此，我們只能謹慎地認為《二三子問》的解《易》思想與孔子學術精神非常接近，符合儒家的易學傳統，我們找不到足夠的證據證明這些文字都是孔子論《易》的實錄。同理，《要》篇中的文字也不一定全是孔子言論的實錄。反過來說，又不能說所有文字都與孔子無關。面對這些文字、思想都存在差異而我們又難以得知它們的背景的文獻，任何一種簡單的判斷都顯得輕率。

三、從“損益之道”到“君道”

帛書《要》的論證邏輯比較清楚，即以“損益之道”概括“天地之變”（天道），再由此進至“君道”，這就是人道法天道的邏輯。據《左傳》、《國語》，“天道”與“人道”的關係是當時的關注焦點。春秋時人對於天道與人道關係的認識，子產和范蠡兩人對天人關係的論述尤為典型。子產的“天道遠，人道邇”強調了人的主體性，是對傳統理念的突破。范蠡與子產不同，他以陰、陽等術語總結天道，承認天的自然性的同時，又認為人道應仿天道而行^①。孔子與子產、范蠡又不同，他對於“天道”懷着“敬而遠之”的態度，他雖然讚頌“唯天為大，唯堯則之”^②，“天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何

① 《國語·楚語下》。

② 《論語·泰伯》。

言哉？”^①，但是“夫子之言性與天道，不可得而聞也”^②。對於“天”的必然性力量，孔子當有深刻的體認，他也注意到了天道的規律性和客觀性，但他並無意對“天道”投注太多的熱情。與天道相比，孔子更願意體驗人道，在日常生活中身體力行他所倡行的仁義禮智，他的關注中心始終是人道。依《論語》，孔子在回答關於政治的問題時，也多是從人道入手，鮮有由天道及人道的。與玄遠的天道相比，孔子更為重視人間具體的實踐。《要》篇由天道及人道的思路與《論語》中的孔子思想是不相同的。

另外，《要》篇對“損益之道”的闡述是直接從天道開始，這種思路與《二三子問》、《易之義》也不一樣，雖然前兩篇在討論坤卦的卦辭及初六爻辭時，也涉及天時的變化以及人的行為，但在總體論述上，它們的思路與《要》篇論損益是絕不一樣的。

《要》篇認為“益之為卦也，春以授夏之時也，萬勿（物）之所出也，長日之所至也”；“損者，秋以授冬之時也，萬勿（物）之所老衰，長夕之所至也”；將損、益二卦直接與天時掛靠。雖然這種聯繫可能仍是以字義為出發點，益，本有增加之義，而春天和夏天裏的萬物、白晝也在不斷增加；損與秋冬之物候也有這種聯繫。關鍵在於，《要》由此進入天道領域，並運用人道法天道的邏輯，認為《周易》中蘊涵着君道。這樣一來，《周易》的最終價值就落在了君道之上，它的重要內涵就是損益之道。

帛書《要》篇將君道與天、地、人三才以及四時之變相聯繫，並不是無源之水，這種思路具有久遠的文化背景。《國語·楚語下》載觀射父向楚王解釋祭祀：

① 《論語·陽貨》。

② 《論語·公冶長》。

（觀射父）對曰：“夫神以精明臨民者也，故求備物，不求豐大。是以先王之祀也，以一純、二精、三牲、四時、五色、六律、七事、八種……”王曰：“所謂一純、二精、七事者何也？”對曰：“聖王正端冕……天、地、民及四時之務為七事。”王曰：“三事者，何也？”對曰：“天事武，地事文，民事忠信。”

觀射父所說的“三事”當然與《周易》的三才不同，但這段話可以說明將天、地、民、四時並稱而論與古代的宗教文化有關。春秋時人在討論治國理民時經常提到“事神保民”，如《國語·周語上》：“至於文王、武王，昭前之光明，而加之以慈和，事神保民，莫弗欣喜。”“事神”可以理解成宗教事務，“保民”是世俗事務。泛指意義上的神包括天神、地祇，天神、地祇各有所司，天地間的所有現象都是它們行為的表現，依宗教的解釋，各路神靈造就了四時的季節變化、草木的枯榮盛衰。隨着人類文明的發展，對自然規律的認識日益深刻，在很多方面得以擺脫原始宗教的束縛，但很多觀念並沒有完全消失，而是脫去原有的原始宗教外衣，以新的面貌出現。以天地間的變化來說，人們學會了將它們歸為陰陽之變，對神的膜拜轉變為對自然規律的尊崇。所以說，《要》將天、地、人三才之道和四時之變歸屬君道的範疇具有深遠的文化傳統。

雖然《要》篇的論證思路與前兩篇帛書均不同，但最終歸宿卻是一樣的，即將《易》視為治世之書，雖然將損、益與天時掛靠，但仍然以義理為主，不言象數，這一點也是它們的共同點。

餘論 《要》篇所涉及的其他問題

帛書《要》篇最為人關注的就是它記載的“夫子老而好《易》”。這是我們目前所知的能證明孔子與《易》之關係的最早的證據：《論語》的記載因為“亦”、“易”兩字的爭論而為人所懷疑，而河北定縣漢簡《論語》卻又恰是寫作“亦”字^①。李學勤先生曾撰文證明“亦”、“易”兩字讀音相近，因而相混^②。在漢代，孔子與《易》的關係並沒有被人質疑，在歐陽修之後，這個問題纔為人關注。因此，“亦”、“易”兩字音近相混是可能的，不太可能存在有人為證明孔子與《易》的關係而將“亦”改成“易”。但是，兩字到底何為本字？從《論語》的上下文看，“易”應該是本字，如果讀為“亦”的話，句子就不好理解了。《史記》的相關記載曾遭懷疑。現在，《要》的記載可以在一定程度上打消人們的疑慮，進一步明確孔子習《易》，乃至傳《易》的史實。

文中還提到了五行“水火金土木”，原句為：“又（有）地道焉，不可以水火金土木盡稱也，故律之以柔剛。”與上文的“日月星辰”一樣，這裏的“水火金土木”是指五種具體物質。《左傳·昭公三十二年》：“物生有兩、有三、有五、有陪貳。故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。”又《國語·魯語上》載：“社稷山川之神，皆有功烈於民者也。及前哲令德之人，所以為明質也。及天上三辰，民所以瞻仰也。及地之五行，所以生殖也。”文獻中有“五正”的說法，它們分別是木正句

① 河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組：《定州漢墓竹簡·論語》，文物出版社，1997年。

② 李學勤：《孔子和〈周易〉的關係》，《失落的文明》，學苑出版社，1997年，第279頁。

芒、火正祝融、金正蓐收、水正玄冥、土正后土^①，他們都是人們祭奉的鬼神。五行各有神主，日月星辰同樣如此，《要》認為這些都不如“陰陽”、“柔剛”能表現天、地之道，這裏體現了人文化的影響。至於五行的排序，《要》篇並無相生或相克的順序，保持着五行的原初狀態。五行的這種排序可以看作是《要》篇所引材料早出的證據。

第二節 帛書《易傳》與今本《繫辭》

目前學界對於帛書《易傳》與今本《繫辭》的關係，大略有以下三種意見：

（一）認為今本《繫辭》晚出，是將帛書《繫辭》和《易之義》、《要》中的相關段落整合而成。帛書《繫辭》是目前所見最早的傳本。王葆玟、王博等人持此觀點^②。

（二）與第一種觀點針鋒相對，廖名春等學者則認為帛書《繫辭》僅是目前所見最早的抄本，它是今本《繫辭》或其祖本的節選本，《易之義》、《要》兩篇帛書中所見今本《繫辭》的文

① 《左傳·昭公二十九年》。

② 參見王葆玟《帛書〈要〉與〈易之義〉的撰作年代及其與〈繫辭〉的關係》（《道家文化研究》第六輯），王博《從帛書〈易傳〉看今本〈繫辭〉的形成過程》（《道家文化研究》第三輯），陳松長《帛書〈繫辭〉初探》（同前），金春峰《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，（臺灣）古籍出版有限公司，2003年。

字是從今本（或祖本）節抄的^①。

（三）另有一些學者則持謹慎態度，認為帛書《繫辭》與今本《繫辭》的關係尚待考證，而《易之義》、《要》篇中的相關文字是不是出於《繫辭》也是一個難以定論的問題^②。

儘管存在分歧，但學人之間仍有一些共識：以文獻來看，在漢初確實有多種《易傳》流行，司馬遷之“正易傳”就是針對此情形而言；漢初，黃老之學在朝廷上風行一時，儒學受冷落；武帝立五經博士後，儒家開始壓倒黃老；此後，儒家經典的地位也跟着水漲船高，有關《尚書》、《詩經》等經典的文獻也得到了更大規模的整理。儒家經典在漢初大多有一個整理過程，這一點得到了大多數學者的認同。但具體到今本《易傳》何時形成，《繫辭》是不是在漢初被人整理、增飾？學者們的意見卻難得一致。此外，如何解釋那些不見於帛書《繫辭》的段落恰好見存於《易之義》和《要》篇，如何看待帛書《繫辭》與今本《繫辭》之間的關係，帛書與今本孰優孰劣，這幾乎成了一個仁者見仁、智者

① 參見廖名春《論帛書〈繫辭〉與今本〈繫辭〉的關係》（《道家文化研究》第三輯）、《帛書〈繫辭〉與今本〈繫辭〉的關係及學派性質問題續論》（《國際易學研究》第一輯），朱伯崑《帛書〈易傳〉研究中的幾個問題》（同前）。朱伯崑先生在此文中認為：“其中（指《易之義》和《要》——引者）有關與通行本相同的文句，或出於轉述《繫辭》文，或引用《繫辭》和《說卦》文。同時證明，通行本《繫辭》中有關文句，早於帛書本易說，在漢初前已流行。”在《帛書本〈繫辭〉文讀後》一文中，朱氏又認為：“《要》和《易之義》中與通行本《繫辭》相同的文句，原有所本，非此抄本一家解易之語。至於此部分文字，原為《繫辭》文，還是其他《易傳》文，尚待考證。”

② 參見李學勤《帛書〈繫辭〉略論（上）》（見《周易溯源》，巴蜀書社，2006年）認為“帛書《繫辭》和今本《繫辭》只是編排有異，思想實相一致，這應該認為是不同傳本，不好說是前後演變的關係”。張立文《帛書〈繫辭〉與通行本〈繫辭〉的比較》：“既然帛書《繫辭》和其他佚書為《周易》詮釋的另一系統，那又怎麼存在刪不刪的問題？刪去之說，也是現代人的一種理解，帛書《繫辭》的作者、編纂者恐怕也有他們自己的理解。現代人往往以通行本《繫辭》為參照系，以先入之見、先識去看帛書《繫辭》，因而對帛書《繫辭》提出種種猜測，這也是很自然的。”以此來看，張先生對於兩種《繫辭》之間的關係持一種謹慎態度。張文見《道家文化研究》第三輯。

見智的問題。

以上是目前學界討論《繫辭》成書問題的大概情況。

如要探究《繫辭》的成書，務必對其文本特點有一個客觀的認識。自宋以來，學界多以為《繫辭》在文字上多有連接不暢之處。特別是其中的“子曰”部分，明顯是雜抄成文。儘管歷代辨偽者關於《繫辭》晚出的結論不可取，但他們對於文本特點的一些認識，卻是值得今人借鑒的。今本《繫辭下》第四章記錄了孔子論《易》的一大段言論，共涉及十一條爻辭。這一章不僅內部條理雜亂，而且文字不連貫，所論諸卦之間也看不出任何邏輯聯繫，而且與前後兩章均不相涉。此章的孔子言論雖不全見於帛書《繫辭》，但今本的問題在帛書中同樣存在。“十翼”中的很多篇章是編輯而成的，篇章的內部結構難免有鬆散之處，歐陽修說《繫辭》以下“其言繁衍叢脞而乖戾”^①，言語雖誇張，但並不是無根之談。朱伯崑先生曾說：“就今本《繫辭》說，文章有重復，有錯簡。有些章節，上下文之間並無聯繫……看來此傳非出於一時一人之手，是陸續編纂而成。”^②其實，帛書《繫辭》也是如此，不太可能成於一時一人之手。

戴璉璋先生認為今本《易傳》共有三種思想來源，即易學淵源、儒學淵源和陰陽觀念的發展^③。所以，辨清《易傳》的思想來源對認清其成書過程也極為關鍵。孔子之易教重德義、輕占筮，這從《論語》中的“不占而已”及《要》的記載均可看出。但為什麼《易傳》中卻有很多解釋筮法的文字呢？有學者認為帛

① 歐陽修：《文忠集》卷七十八《易童子問》第三，文淵閣《四庫全書》本。

② 朱伯崑：《易學哲學史》上冊，北京大學出版社，1986年，第46頁。

③ 戴璉璋：《易傳的形成及其思想》。

書《繫辭》的形成大概經歷了底本的形成和定本的形成這兩個前、後相續的階段，並溯源至早期“易學”^①：

帛書《繫辭》說明和解釋的“八卦重卦”占筮系統與兩周時期屬於“巫史文化”的史官職掌之間有相關關係……前面談到的廣義的早期“易學”，就是屬於這種狹義的史官文化——“巫史文化”的，並且逐漸地成為一個具有自己的專用術語、研究方法和思維方式的獨立的系統。早期易學形成的年代要遠遠早於先秦諸子形成的年代。因此，早期易學並不隸屬於先秦諸子中的任何一家^②。

陳文引用了張立文先生的觀點：“《十翼》（《易傳》）出現於春秋到戰國中期，作者並非出自一人之手，可能是當時的史官所作。”^③以上三位的觀點是考察《繫辭》成書過程應該注意的，他們認為《繫辭》有悠長的“易學”背景，並非成於一手，經過長時間的編纂後才形成今天的面貌，它的思想構成也很複雜，不能將之輕易劃歸諸子中的某一流派^④。

像《繫辭》這種文獻，既然經過多人長時間的整理，那麼它在文章上存在編輯的痕跡，文中存在“錯簡”、“上下文並無聯繫”、“文章有重複”等情況，就是正常的事情。今本《繫辭》不免於此，帛書《繫辭》也當不免於此。因為帛書《繫辭》顯然不是“原創”文本，它只是一個抄本。所以，當學者試圖通過比較兩種《繫辭》在文章上的優劣來論定兩者的關係時，產生紛爭

① 李零先生曾有“前易學”的提法，即《周易》形成前的“易學”，見《中國方術考》。

② 陳亞軍：《帛書〈繫辭〉探源》，《道家文化研究》第三輯。

③ 張立文：《帛書周易注釋·帛書周易淺說》，中州古籍出版社，1992年，第25頁。

④ 對於《易傳》的學派歸屬，分歧很多。有的贊成儒家說，有的主張道家，也有的將《易》單列一派。

就是必然的了，對於問題的解決也收效不大。這裏試以今本《繫辭下》的第四章為例。帛書《繫辭》在“《易》曰：何校滅耳，凶”之後緊接“君子見幾而作，不俟終日”^①。在今本中，這兩句話之間還有一大段孔子的話，它們出現在帛書《要》篇當中，但少了“子曰：知幾其神乎？君子上交不瀆，其知幾乎！幾者，動之微，吉之先見者也”這一小節。儘管如此，無論帛書《繫辭》，還是《要》篇，讀來均無殘缺之感，在語法和文意上皆自成體系（詳細論述可參見有關章節）。正如上文所說，《繫辭下》第四章不僅內部零散，而且與上下文聯繫得不緊，文章的內部邏輯雜亂。所以，以行文邏輯的原則去比較帛書與今本在此部分文字上的優劣是一種不可行的方法，只會越比越亂。帛書所不見的文字在《漢書·楚元王傳》中出於穆生之口：

易稱：“知幾其神乎！幾者，動之微，吉凶之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。”

此處的《易》是不是指今本《易傳》，或今本《繫辭》，甚至是不是今人未曾知曉的某種“易傳”？都很難論定。因為，漢初人引用的“易曰”中有些內容並不見於今本《易傳》，這說明漢初時有多種《易傳》流傳於世，如果因為這段話見於今本《繫辭》，就認定今本《繫辭》在穆生之時就已定形，這顯然不夠嚴密，未免先入為主。

那些不見於帛書《繫辭》，但見於《易之義》、《要》兩篇的文字，又當作如何觀？很多學者認為它們是從今本《繫辭》中節錄下來的，因為《易之義》多處稱“易曰”；又有學者通過文句

^① 通行本為“不俟終日”。

對勘，認為《易之義》中的文字要優於今本《繫辭》，是今本《繫辭》的編者將它們編了進去。

謹慎點看，帛書中的“易曰”應和此前人們所看到的漢初人文章中的“易曰”一樣，即指某種《易傳》，但並不一定是《繫辭》。說它就是今本《繫辭》是站在今本的立場所得到的結論，這個結論必須回答下面的問題：既然承認《易之義》中的“易曰”是指今本《繫辭》，那麼司馬遷、賈誼等人文中的“易曰”是不是也指今本《繫辭》？事實上，帛書以及其他的漢初文獻中的“易曰”既包括經文，也包括傳文，“易”的範圍非常寬泛。所以，以《易之義》中的“易曰”是指今本《繫辭》，不僅縮小了“易”的範圍，而且承認了今本《繫辭》在漢初即已編定是一個不證自明的結論，這同樣是先入之見。

在“《易之義》與今本《繫辭》”一節中，筆者認為《易之義》的一些文字要優於今本《繫辭》，但筆者並不認為這就能證明後者晚出。認為今本《繫辭》晚出者都認為《繫辭》在漢初曾經過整理，但在一般情況下，文字只有越整理越流暢，文章也越發精彩的道理，何以會越來越差^①？所以，帛書《易之義》和《要》篇中的有些文字要優於今本《繫辭》並不足以說明今本《繫辭》輯錄前者，它最多能說明帛書保存了原意或原貌。

爭論帛書和今本《繫辭》何者早出、何者晚出，都是將兩者

① 這可能有兩種情況：第一，今本和帛書《繫辭》是根據同一套底本整理而成；第二，帛書照抄底本，今本則是根據底本整理而成。如果是第一種情況的話，今本與帛書之間的差異是不同的整理者造成的，如果是第二種情況的話，今本對底本的改動未免太大，即不僅調整了章次，而且還有刪減，並造成了許多難以理解的文句，這種情況似乎不太可能。因此，第一種情況較為合理。

置於一條時間鏈上，即兩者必然有承繼關係。事實上，兩者的關係也有並行的可能性，既兩者同出一源，然後沿着不同的學術理路發展。從今本與帛書之間的異文來看，有的應以帛書為佳，這一點可以參看本書相關章節的論述；有的卻應從今本，如“化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業”，帛書作“為而施之謂之變，推而舉諸天下之民謂之事業”，帛書明顯不如今本。有些地方，兩者又各有長短，不能分出高下。因此，兩者出自不同師承，且在某一時段內並行的可能性是非常大的。帛書易學與田何一系易學的不同風格也能支持此說。

在本書的相關章節中，筆者已經指出三篇帛書的一些共通之處，它們之間有一條思想主綫貫穿始終，它們應是一個儒家易學學派的作品^①。他們重視《易》在政治領域內的實用性，他們所言之德義即王道，治民之道。《二三子問》的釋卦方法及其重賢、重民；《易之義》的以文、武賅乾坤之道；《要》篇將損益之道定為君道，極為重視損、益兩卦；《繆和》、《昭力》以史論《易》，以《易》論治道。所有作品都是通過詮釋《周易》來表達自己的思想，論述風格切近人事，不像“十翼”那樣有自己的

① 邢文《“損益”與“君道”》一文認為：“帛書《周易》多見有關‘君王之道’的論述”，“帛書《周易》以‘君道’說《易》，並歸於孔子易學，這是漢代易學不為人知的重要內容”，“君道，是馬王堆帛書《周易》傳文中不容回避的學術思想。帛書《周易》之學的‘君道’特徵，對於我們重新認識周、漢之際的易學發展與學術歷史有着重要意義”。其實，“君道”是先秦諸子的共同視野。《太史公自序》引《易大傳》說：“‘天下一致而百慮，同歸而殊塗。’夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。”諸子都是圍繞同樣的話題發表演論，只是各執一端而已。

一套概念體系^①。帛書《經》不分上下篇，卦序也與今本《周易》大異。這些都表明這一派的易學與今本《易傳》，即田何一系的易學分野明顯，學術風格大為不同。

通解《周易》的《繫辭》可能是帛書和田何一系易學共有的經典^②，這一點可從《繫辭》的卜筮背景得到合理的解釋。王葆玟先生曾論述過帛書《易之義》與帛書《繫辭》的關係，並揭出了載於兩種文獻中的不同的聖王傳統：

帛書《繫辭》只提到伏羲、神農、黃帝、堯、舜五位聖王與《易》的關係，例如篇中指出伏羲氏的活動“蓋取諸羅（離）”，神農氏的活動“蓋[取]者[諸]益”，意即八卦重為六十四卦的工作至遲在神農之時已然完成，這與文王重卦的傳說發生了抵觸。至於舜以後的禹、湯、文、武，帛書《繫辭》隻字未提。通行本《繫辭下傳》說：“《易》之興也，其於中古乎！作《易》者其有憂患乎！”又說：“《易》之興也，其當殷之末世、周之盛德邪！當文王與紂

① 徐復觀：“由先秦以及西漢，思想家表達自己的思想，概略言之，有兩種方式。一種方式，或者可以說是屬於《論語》、《老子》的系統。把自己的思想，主要用自己的語言表達出來，賦予概念性的說明。這是最常見的諸子百家所用的方式。另一種方式，或者可以說屬於《春秋》的系統。把自己的思想，主要用古人的言行表達出來；通過古人的言行，作自己思想得以成立的根據。這是諸子百家用作表達的一種特殊方式。”又說：“以抽象性的語言表達思想，其語言可以概括的範圍較大，其中的夾雜性較少，因而富有條理性與明確性。”“十翼”在解釋《周易》的過程中確立起了一套概念體系，這是徐氏所說的第一種表達方式。帛書《易傳》沒有形成自我滿足的一套術語，恰好是“通過古人的言行，作自己思想得以成立的根據”。同樣是解釋《周易》，兩者的差別是極為明顯的。見徐復觀《兩漢思想史》第三卷，華東師範大學出版社，2004年，第1—3頁。

② 《繫辭》很多文字都與占筮相關，它們應該來源於巫史系統，它們可能在孔子之前既已存在，並流傳於世。從巫史文化的角度來探究《易傳》的源流是切合歷史實情的，上引陳亞軍文即採取了這個視角。如果還考慮到《易》本由巫史掌握，後來由於周禮衰壞，《易》才流布於民間。在這個過程中，《易》與諸子思想是相互影響的，兩者之間的互動也在情理之中。《易傳》類文獻在思想上的複雜性無疑就是這種互動的表現。

之事邪！”這兩節不見於“子曰易之義”以前的《繫辭》，僅見於“易之義”句以下的一篇，其中的第二節在帛書中寫作：“《易》之用也，殷之無道，周之盛德也。”《易之義》提到“文王之危”、“湯武之德”，而對於商湯以前的義、農、黃帝等，一律不提。比較之下，可以看出“子曰易之義”句前後的兩篇在聖王系統方面的說法是全然不同的，此句以前的《繫辭》所推崇的伏羲、神農、黃帝的系統，此句以下的《易之義》篇所尊崇的是禹、湯、文、武的系統，前者的立場接近於道家，後者的立場則極似於儒家^①。

王葆玟先生揭出的帛書《繫辭》與《易之義》在聖王系統方面的差異非常重要。只是筆者不贊成將兩種聖王傳統分屬儒、道兩家，而是更傾向認為兩者的聖王系統應分屬易學傳統和儒學傳統，即帛書《繫辭》將重卦推至堯、舜之前是卜筮者的看法，試圖以此顯出卦筮悠久的歷史；文王重卦的傳說源於儒家崇尚文王、周公的文化取向，以此標出“周監於二代，郁郁乎文哉”^②。兩者並不衝突，二者同現於一篇，表明了儒學與傳統易學之間的互動和相互滲透的關係。那麼，“易之興也”這類不見於帛書《繫辭》，而見於《易之義》的文字是不是可以證明今本《繫辭》產生於帛書之後或抄錄帛書而成呢？這一點目前很難證明，因為《易之義》是編輯性作品，乃綜合多種材料而成，在這些材料中間可能有與今本《繫辭》所根據的材料相同的文獻。再

① 王葆玟：《帛書〈繫辭〉與戰國秦漢道家〈易〉學》，《道家文化研究》第三輯，1993年。

② 也有可能是因為易占在商周之際有某種突破性的變化，儒家尊崇周文化，故將“易之興”也歸於文王。

者，帛書《易之義》“易之用也”以下的一行文字以及《要》篇“文王仁”以下的文字與通行本的“《易》之興也，其當殷之末世、周之盛德邪！當文王與紂之事邪”儘管表達的含義差不多，但文字差別很大，它們之間不太可能存在相互抄錄的情況。最後，通行本《繫辭》中並未明言文王重卦（只是說“易之興”，並未說明重卦出現的時間），文王重卦之說首見於《史記·太史公自序》，其中有“伏羲至純厚，作易八卦”，“昔西伯拘羑里，演周易”，其後，《漢書·藝文志》又說：

易曰：“宓戲氏仰觀象於天，俯觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。”至於殷、周之際，紂在上位，逆天暴物，文王以諸侯順命而行道，天人之占可得而效，於是重《易》六爻，作上下篇。孔氏為之《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》之屬十篇。故曰《易》道深矣，人更三聖，世歷三古。

這只是鋪陳了司馬氏的說法而已，司馬遷的說法證明他看到的《繫辭》至少不會是帛書的樣子，或者依據的材料不止帛書《繫辭》。

在“十翼”中，《繫辭》最為重要，因為它是對《周易》的總體解說，是一篇不可或缺的通論性作品。漢初，《繫辭》甚至又稱“易大傳”。司馬遷在《史記·太史公自序》中引《易大傳》：“天下一致而百慮，同歸而殊途。”由《易大傳》之名即可知《繫辭》在“十翼”中的重要地位。所以，同為儒家易學的帛書《易傳》抄有《繫辭》是很正常的一件事，如果沒有《繫辭》，帛書《易傳》在學理上無疑會有極大的缺陷。

總之，帛書《易傳》是一個自有體系和師承的儒家易學流派^①，它與田何一系易學有很多不同的地方，它們極有可能在某一段時間內分處南北，而且可能擁有一些相同的文獻。

從學術史的角度分析，帛書易學與田何一系易學也應是同源異流的關係。

在《史記》和《漢書》中均有漢代易學的師承記錄，《漢書·藝文志》云：“訖於宣、元，有施、孟、梁丘、京氏列於學官，而民間有費、高二家之說。”施、梁丘均師於田王孫，田王孫習《易》於丁寬，丁寬與王同子中、周王孫、齊服等人受《易》於田何。田何為齊人，據《史記·仲尼弟子列傳》記載，田何師承於淳于人光羽，光羽的老師是燕人周豎。自周豎以下均為北方人，因此，《史》、《漢》兩書所錄之易學與齊學存有淵源。帛書《易傳》出土在楚地，而且其中出現了楚國貴族的姓氏，因此與楚地關係密切。《史記·孔子世家》：“孔子晚而喜《易》，序彖、繫、象、說卦、文言。”無《序卦》、《雜卦》兩傳^②。《漢書·藝文志》：“《易經》十二篇，施、孟、梁丘三

① 李學勤：“雖然如此（指帛書《易傳》所引經文與帛書經文多有不同——引者），帛書《周易》經傳的編排還是經過精心考慮的。經文在最前面，隨後《二三子問》到《要》均係孔子說《易》之語。《二三子問》分說經文，列於傳文諸篇之首。《繫辭》、《易之義》通論大義，排在其次。《要》篇於論說外又有記事，續於後面。最後的《繆和》、《昭力》，乃是傳《易》經師的言論。因此，帛書《周易》是一部有自己體系的完整書籍。”參見《帛書〈周易〉的幾點研究》，載《古文獻叢論》，上海遠東出版社，1996年。

② 其實，《序卦》、《雜卦》可能與《說卦》合為一篇。據《論衡·正說篇》，西漢中期宣帝本始元年（前73年），河內女子發老屋，得逸《易》、《禮》、《尚書》各一篇，獻於朝廷，以此三經各增一篇。這篇《說卦》，後來又分成《說卦》、《序卦》、《雜卦》三篇。也就是說，此前，漢人並不曾見《說卦》以下三篇，司馬遷的記載可能是根據傳說。關於《說卦》以下三篇目前還存有爭議，這裏說的只是可能性之一。

家。”所謂“十二篇”是指經文上下兩篇，《易傳》十篇。班固所言之“孔氏為之《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》之屬十篇”明顯是將《說卦》分為三篇後產生的觀點。因此，就目前文獻所知，說今本《易傳》（除《說卦》以下三篇）主要為田何這一派所傳應大致不差。這一派對於巫史文化的吸收也是很多的，在六經中，《易》是師承最清楚的，因為它在焚書之禍中受到的衝擊並不大，這也從一個側面說明田何這一系易學始終未脫離占筮之術，帶有一定的巫術色彩。帛書《易傳》無“大衍之數五十”一章，《二三子問》等篇側重《易》之文字的政治實用性，對占筮態度淡漠，這些都能證明帛書《易傳》和田何一系易學在對巫史文化的繼承方面存在明顯的差異。

一般認為“十翼”是孔子所作。這裏，筆者認為有必要對《史記·孔子世家》的記載提出一點看法。對於“孔子晚而喜《易》，序彖、繫、象、說卦、文言”一句中的“序”字，歷來說者有異。《史記正義》曰：“序，易序卦也。夫子作“十翼”，謂《上彖》、《下彖》、《上象》、《下象》、《上繫》、《下繫》、《文言》、《序卦》、《說卦》、《雜卦》也。《易正義》曰：‘文王既繇六十四卦，分為上下篇，先後之次，其理不易。孔子就上下二經，各序其相次之義。’”^①這是以“序”為雙關，既是名詞，又是動詞。但這類用法在古籍中並不多見，亦難以找到文證。又有以“序”為名詞的，即指《序卦》，但在語法上難以說通，因為如果“序”是名詞，則這個句子就缺少了謂語。筆者認為，“序”應為動詞，但不是“序其相次”之義，也無雙關。

① 見《史記》注文，中華書局，1959年。

“序”字在這裏的意思就是“敘述”、“傳授”，敘述、傳授的內容就是其後的幾篇《易傳》。作為“敘述”、“傳授”之義的“序”字在《史記》中至少可以找到兩例：其一見於《史記·孔子世家》，“孔子之時，周室微而禮樂廢，《詩》、《書》缺。追述三代之禮，序《書傳》，上紀唐虞，下至秦繆，編次其事”；另一例見於《孟子荀卿列傳》：“孟軻……退而與萬章之徒序《詩》、《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”這兩處的“序”都應作“敘述”、“傳授”講，而不是“撰作”。其實，崔述早有此釋：

且《世家》之文本不分明，或以“序”為《序卦》，而以前“序《書》傳”之文例之，又似序述之義，初無孔子作《傳》之文^①。

事實上，《周易》遠在孔子之前便已存在，且有《易象》之類的解《易》作品，所以，在孔子之前，一定有很多闡發《易》理的議論乃至書籍存在，而後世所謂的《繫辭》、《彖》、《象》、《文言》、《說卦》在孔子之前便有了雛形^②。說是雛形是因為古書的形成過程多經眾人之手，非一時一人之作品的緣故。它們在孔子所處的時代裏，或許沒有《繫辭》、《彖》等這類篇名，可能還只是一些零散的篇章、文句。後世的《繫辭》、《彖》、《象》、《文言》、《說卦》可能就是依據這些零散篇章分類、歸納和整理而成，並摻入了許多解釋、闡發性的言論。這項工作從孔子時開

① 崔述：《崔東壁遺書》，上海古籍出版社，1983年，第311頁。

② 據《晉書·束皙傳》：魏襄王墓曾出土《卦下易經》一篇，似《說卦》而異。魏襄王墓所出《周易》與儒家並非同一系統，但有與《說卦》類似的文獻，這就說明《說卦》或這類文獻在筮人之間當廣為流傳。

始，一直延續到漢代。而今本及帛書《易傳》中的“子曰”就可能含有孔子在敘述、傳授《易傳》時的言論，它們被弟子記錄並流傳了下來。

主張孔子傳《易》的學者，因急於坐實孔子和《易傳》的關係，往往將《史記》“序彖、繫、象、說卦、文言”這句話中的“彖、繫、象、說卦、文言”一律理解為書名。基於上文意見，筆者以為將它們理解為“類”名較為合適，即“彖”指解釋卦辭的文獻，“繫”指通論性文獻，“象”乃論卦象、爻象的文獻，“說卦”是輯錄卦象的文獻，“文言”是單論乾坤的文獻。由於在司馬遷的時代，“十翼”至少已基本成形，且整理工作開始於孔子，所以司馬遷將這些經典歸於孔子名下。其實，《史記》的記載是司馬遷以漢人的眼光將孔子所整理的文獻稱為“彖、象、文言……”並不是說孔子整理後的書就是漢代人看到的那個樣子。

總之，《史記》的記載應理解為孔子整理《易傳》類文獻，並傳授其學術，而不是創作。至於孔子的整理結果，我們已不得而知。但據《左傳》記載的用《易》、釋《易》情況來看，今本《易傳》各篇所用之概念、理論、方法，如陰陽、柔剛等，在孔子整理時還未進入易學領地，這些應是孔子之後的人添加的。

傳承“十翼”的田何一系易學與齊學關係緊密，帛書一派易學則與楚學關係很深。《繆和》、《昭力》中的弟子均為楚國姓氏，且所引史事多與楚國相關^①。因此，可以將帛書視為楚地易學的作品。帛書《易傳》中並無《文言》、《彖》、《象》、《序卦》

① 李學勤：《帛書〈易傳〉及〈繫辭〉的年代》，《古文獻叢論》，上海遠東出版社，1996年。

諸篇，這是它最不同於田何一系易學的地方。總之，這一派與田何一系雖然同出一源，但區別明顯。按《史記》所記易學傳承，孔子傳魯人商瞿，商瞿授江東馯臂。有學者認為，“易學之入楚，應以他為關鍵人物”^①，帛書易學可能就是馯臂的弟子所傳。以現在的材料，帛書易學與馯臂的關係，只能揣測，並無直接證據。但鑒於帛書《易傳》以儒家思想為主，而且《史記》載有儒家的易學傳承，因此，認為帛書易學與田何一系同源應是大致不差的。它們在分流之後，對《繫辭》均有一定程度的改編，使帛書和今本《繫辭》具備了不同的面貌。《易之義》和《要》也是編輯作品，從《易之義》篇末用“易曰”領起三節見於今本《繫辭》的文字來看，它們不太可能與那些同見於今本《繫辭》的文字出自同一部作品。《二三子問》與兩種《繫辭》對同一卦爻辭的不同解釋也證明帛書《繫辭》之外的《易傳》類文獻是另有傳承的，還有一個細節也可作為兩本《繫辭》曾並行的旁證，即在帛書《易傳》各篇中，不見今本《繫辭下》第八章中的下列文字：“《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危。危者使平，易者使傾；其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要無咎，此之謂《易》之道也。”這節文字的思想與《易之義》、《要》的主題都極為接近，它們不見於帛書，說明當時的編者手中本無此節材料，帛書《繫辭》的底本和《易之義》等篇也不會是節抄今本《繫辭》文。今本《繫辭》有這部分文字，正說明它所依據的材料要比帛書《易傳》多出一

① 李學勤：《帛書〈易傳〉及〈繫辭〉的年代》，《古文獻叢論》，上海遠東出版社，1996年。。

些，由於都曾在漢初流傳，且一南一北，所處地域也不同，所以兩者應屬同源異流的關係。

綜上，兩種《繫辭》在一定時間內應是並行的作品，《易之義》、《要》中那些同見於今本《繫辭》的材料來源較為複雜，不能簡單地認為它們抄自今本《繫辭》；也不能簡單地認為今本《繫辭》是抄錄《易之義》和《要》兩篇中的相關文字而成，這些材料應來源於兩個學派共有的學術資源。

第七章

《繆和》、《昭力》研究

第一節 《繆和》、《昭力》釋卦分析

一、《繆和》釋卦分析

在分析之前，有必要就釋文略作說明。《繆和》、《昭力》兩篇的釋文各有兩種：一種是陳松長先生刊發在《道家文化研究》第六輯的釋文；另一種是廖名春先生所作的釋文，曾發表在《國際易學研究》第一輯上，也曾收入上海古籍出版社出版的《續修四庫全書》、四川大學古籍所編纂的《易學集成》。兩種釋文的差異很大，達到了令人驚詫的程度。《道家文化研究》第十七輯有陳松長先生的一篇《帛書〈易傳〉整理的幾個問題》，此文對相關問題作了說明。讀者可以參考。本文所據釋文將以陳氏釋文為主，個別地方參照廖氏釋文，隨文說明。由於《馬王堆漢墓帛書》第二輯至今尚未面世，因此，筆者的說明只是在兩種釋文之間所作的個人思考或推測。

1. 釋《渙·九二》：“渙賁其階，悔亡。”

子曰：“渙者，散也。賁階，幾也，時也。古之君子，時福至則進取，時亡則以讓，夫福至而能既焉，口走其時，唯恐失之，故當其時而弗能用也。至於其失之也，唯欲為人用，剏（豈）可得也才（哉）？將何無每（悔）之又（有）？受者昌，賁福而弗能蔽者窮，逆福者死。故其在《詩》也曰：‘女弄不敝衣常（裳），士弄不敝車輪。无千歲之國，无百歲之家，无十歲之能。’夫福之於人也，既焉，不可得而賁也。故曰‘賁福又（有）央（殃）’。耶（聖）人知福之難得而賁也，是以又（有）矣。故《易》曰：‘渙，賁其階，每（悔）亡。’則口言於能賁其時，悔之亡也。”

按：帛書引《渙·九二》爻辭作：“渙賁其階，悔亡。”與帛書《周易》經文同，通行本作：“渙奔其机，悔亡。”“賁”、“奔”雙聲疊韻，可以通假。“階”與“機”通，《繫辭上》“則言語以為階”，《釋文》云：“階，姚作機。”“機”與“幾”通，《繫辭上》“聖人之所以極深而研幾也”，《釋文》：“本或作機。鄭云：機當作幾。幾，微也。”所以，帛書說：“賁階，幾也，時也。”通行本的“机”一般作几案講，如焦循：“机與几同”^①。《渙·象》曰：“得願也”，注家多以九二與初六之間的關係來解釋“得願”。

“既”字有盡義，“蔽”字有極義，如《呂氏春秋·當染》“功名蔽天地”，高誘注：“蔽，猶極也。”帛書所引“賁福又央”，陳氏釋文以為“央”通“殃”，否也，央者已也，有停

① 焦循：《易章句》，《清經解》本。

止、終了的意思。“賁福又央”意指時不可失，機不再來。所引詩句是古逸詩。《荀子·王霸篇》：“故一朝之日也，一日之人也，然而厭焉有千歲之固，何也？”王先謙引《群書治要》：“‘固作國’是也，一朝之日，一日之人而安然有千歲之國，語意緊對。”^①

帛書以順時而行、見微知著釋《渙·之九二》，這與歷代注家的解釋很不一樣。

2. 釋困卦卦辭：“困，亨，貞大人吉，无咎，有言不信。”

子曰：“此耶（聖）人之所重言也。曰‘又（有）言不信’，凡天之道，壹陰壹陽，壹短壹長，壹晦壹明，夫人道沓（讎）之。是故湯□□王，文王紂（拘）於（牖）里，[秦繆公困]於[殽，齊桓（桓）公]辱於長釣（勺），戊（越）王勾賤（踐）困於[會稽]，晉文君困[於]驪氏，古至今，柏（伯）王之君，未嘗憂困而能□□曰美亞（惡）不□□□也。夫困之為達也，亦猶□□□□□其□□□□□□□□□□□□□□□□，故《易》曰‘困，亨，貞大人吉，无[咎，又（有）言]不信’，[此]之胃（謂）也。”

按：所引卦辭與通行本、帛書同。“柏王之君”，廖氏作“柏天之君”。帛書以為“天之道，壹陰壹陽，壹短壹長，壹晦壹明，夫人道沓之”，人道猶如天道之有陰陽、長短、晦明之變，也有窮達之變。當“大人”處於困窮之時，只要能“重言”，即行先於言，不妄言，不放棄自己的追求，就有“困之為

^① 王先謙：《荀子集解》，《諸子集成》本。

達”的時候。帛書以惜言貴行釋“有言不信”，引商湯、周文王等人的故事解釋“大人吉”，這與《象》的“尚口乃窮”、《大象》的“君子以致命遂志”蘊義相同。

漢初作品《韓詩外傳》卷六也有解釋困卦的文字，同樣引用秦繆公等人的故事，但其目的在於說明得賢人之助，與帛書意旨不同。

3. 釋《謙·九三》：“勞謙，君子有終。吉。”

子曰：“何☵☶☷☷《書》、《春秋》、《詩》語蓋☵者莫不願安☵者☵以高下，故☵☵禹之取天[下者]，當此卦也。禹☵其四枝（肢），苦其思☵，至於手足駢（胼）胝，煩（顏）色☵☵☵☵，☵能☵細，故士能而果☵☵下☵號取（聖）君，亦可胃（謂）冬（終）矣，吉孰大焉？故曰‘勞[謙]，君子又（有）冬（終），吉’。不亦宜乎？今又（有）士之君，及至布衣☵☵☵☵☵☵其妻奴（孥）粉白黑涅☵☵☵☵☵☵☵矣，日中必傾（？），☵非能☵而又（有）功名於天下者，殆无又（有）矣。故曰‘勞謙，君[子又（有）]冬（終），吉’，此之胃（謂）也。”

按：所引爻辭通行本、帛書均同。“高下”、“士之君”，廖氏分別作“倉下”、“之大君”，兩種釋文因形近字而異的現象較為普遍。“苦其思”，廖氏作“苦其身”，由於缺少更多證據，難以取捨。帛書引禹勤奮治水的故事解釋這條爻辭，這種以史解《易》的方法《二三子問》也曾使用過，可見兩者有一定的聯繫。文中以《書》、《春秋》、《詩》相並列，惜文字殘缺，不能窺其全貌。《象》：“勞謙君子，萬民服也。”與帛書大意同。

4. 釋《豐·九四》：“豐其剖，日中見斗，遇其夷主，吉。”

子曰：“豐者，大也；剖者，小也，此言小大之不惑也。□君之為爵、立賞慶也，若體（禮）執然，大□□□□□□□使下，君能令臣，是以動則又（有）功，靜則又（有）名，死執尤莫，賞祿甚厚，能弄傳君而國不損敝者，蓋无又（有）矣。日中見斗，夫日者，君也；久〈斗〉者，臣也。日中而久〈斗〉見，君將失其光□□□□□幾失君之德矣。遇者，見也。見夷主者，其始夢（萌）兆而亟見之者也。其次秦麥（繆）公、荊莊、晉文、齊桓（桓）是也。故《易》曰：‘豐其剖，日中見斗，遇其夷主。’此之胃（謂）也。”

按：通行本作“豐其蔀”，《釋文》：“音部。”“剖”，《說文》：“從刀，音聲。”“剖”與“蔀”，或聲同可通。帛書所引同於帛書經文。“莫”與“尊”通，如帛書《繫辭》“天莫地庠”。

在“君能令臣”前，廖氏有“大能□細，故上能使下”，兩種釋文此有彼無、彼有此無的現象較多，姑記於此，以待來日。

“若體（禮）執然”，廖氏作“若體執然”，“執”即“勢”，其字與“執”形近。但“執”也可以當“勢”講，如《墨子》有“越人因此若執”，王念孫《讀書雜誌·墨子第四·魯問》：“執當為執。執即今勢字。”“死執尤莫”，廖氏作“列執必莫”，前三字或都因形近而相異，凡陳氏作“死”字的地方，廖

氏幾乎都作“列”。僅此處看，廖氏釋文便於理解。

繆和認為：“吾聞先君其口義錯（措）法，發〔號〕施令於天下也，皎焉若□□□□□□世，循者不惑眩焉。”明君發令於天下，沒有不明白的，遵照者心中沒有絲毫的迷惑。所以繆和認為“日中見斗”是小掩大的徵兆，何以會“吉”？他對爻辭的理解與《小象》的“幽不明”同。顯然，如何詮釋“遇其夷主”是釋疑的關鍵。“君能令臣，是以動則又（有）功，靜則又（有）名”，君對臣屬賞之以爵，如同“豐其剖”。“日中見斗”是為不吉之兆：“君將失其光”、“幾失君之德矣”，但如能遇見“夷主”，則能化凶為吉。帛書接着舉了春秋時期四位諸侯的名字，這四位諸侯都有獲賢臣而得以大展宏圖的事跡，如秦繆公獲百里奚、蹇叔，楚莊王得伍舉、蘇從之助，晉文流落列國多年一直有賢人相輔，齊桓有管仲輔佐。帛書表達了君王應擇賢人而立，賞之以祿，重之以爵，如此則能“小大之不惑”。反之，如果是選擇無能無德之人，就有可能不利於君主，即“能弄傳君而國不損敝者，蓋无又（有）矣”。帛書並沒有解釋“夷”字，但卻通過歷史人物，將“夷主”比喻成賢臣。這裏以“小大之不惑”解“豐其剖”，意指君主應使賢者獲尊位，賞厚祿。《韓詩外傳》卷六同樣引了秦穆公等人的事跡，但它用以解釋困卦，而且史實也更為詳細。

另外，“見夷主者，其始夢（萌）兆而亟見之者也”，這一句也許與爻位相關。《正義》：“四應在初，而同是陽爻，能相顯發，而得其吉”；“自四之初，則以初為主，故曰‘遇其夷主’”。“其始夢兆”應指初爻，帛書似乎正是以初為主。《象》曰：“豐其蔀”，位不當也；“日中見斗”，幽不明也；

“遇其夷主”，吉行也。所闡明的意義與帛書基本相同，但兩者所使用的方法卻不同。

5. 釋《屯·九五》：“屯其膏，小貞吉，大貞凶。”

呂昌問先生曰：“《易》屯之九五曰：‘屯其膏，小貞吉，大貞凶’，將何胃（謂）也？夫《易》，上耶（聖）之治也。古君子處尊思卑，處貴思賤，處富思貧，處樂思勞。君子能思此四者，是以長又（有）其〔利〕而名與天地俱。今《易》曰：‘屯其膏。’此言自閏（潤）者也。夫處上立（位）厚自利而不自恤（恤）下，小之猶可，大之必凶。且夫君國又（有）人而厚僉（斂）致正以自封也，而不顧其人，此除也。夫能見其將□□□□□，未失君人之道也，其小之吉，不亦宜乎？物未夢（萌）兆而先知之者，耶（聖）人之志也，三代所以治其國也。故《易》曰：‘屯其膏，小貞吉，大貞凶。’此之胃（謂）也。”

按：所引經文與帛、通行本同。以《繆和》的文例推斷，“將何胃也”之後應脫“子曰”兩字。古即故。《周易·萃》“君子以除戎器”，《釋文》引鄭玄：“除，去也。”

廖氏無“君子能思”四字，“除”字作“餘”，在“僉”字處斷句，“顧”字作“願”，“其”字後是一個缺文符號。按，在“僉”字後讀斷較妥，“也”字後可不斷句。

帛書“自閏者也”釋“屯其膏”，與《正義》相比，只是角度不同而已。《正義》：“屯，難也”，“‘膏’謂膏澤恩惠之類，言九五既居尊位，當恢弘博施，唯繫應在二，而所施者徧

狹，是‘屯難其膏’”。身處尊位而不能廣施恩澤，即有“厚自利”之嫌。“小之猶可，大之必凶”，“未失君人之道也，其小之吉，不亦宜乎”，意思是說在意識到“厚自利而不自血下”的危險後，如果能適當地減少“自利”，則能“吉”，反之則凶。

“物未夢（萌）兆而先知之”是此節文字的精髓，“自閏”、“自利”是凶險的預兆，是以要“小之”，方能獲吉。如果不能預見到危險，則“大之必凶”。帛書強調的是憂患意識，可與《易之義》、《要》中的部分文字相貫通。

綜合來看，帛書似是將“小”、“大”當作動詞解釋。歷代注家多分別釋為小人、大人，如《正義》：“出納之吝謂之有司，是小正為吉。若大人不能恢弘博施，是大正為凶。”這種解釋影響深遠，今人多沿用此義。另外，這裏還涉及“貞”字的釋義。一般以“正”釋“貞”，但帛書似釋之為“卜問”。《說文·卜部》：“貞，卜問也。”貞字在甲骨卜辭中習見，多用“卜問”之意。《象》只以“施未廣也”解釋了“屯其膏”，意義與帛書相同。

6. 釋《渙·六四》：“渙其群，元吉。”

子曰：“異才（哉）！天下之士所貴。夫渙者，散；元者，善之始也；吉者，百福之長也。夫群黨備（朋）□□□□□比□相譽，以奪君明，此古亡國敗家之法也，明君之所行罰也，將何元吉之又（有）矣？”呂昌曰：“吾聞類大又（有）焉耳，而未能以辨也，願先生少進之，以明少者也。”子曰：“明君□□□□□然立為刑辟，以散其群黨，執為賞慶爵死，以勸其下群臣，黔首男女，夫人，渴

（竭）力盡知，歸心於上，莫敢備（朋）黨侍（待）君，而主將何求於人矣？其曰‘渙其群，元吉’，不亦宜乎？故□□□小星，參（三）五在東，蕭（肅）蕭（肅）宵正（征），蚤（早）夜在公，是命不同，彼此之胃（謂）也。”

按：在“罰”的位置，廖氏作缺文符號，“明君”作“明王”，“然”字斷句，“執”作“執”，“死”作“列”，全句讀為“執為賞慶爵列以勸其下群臣黔首男女”，句讀可從。

“侍”可讀從本字。

帛書以“群”為朋黨，釋此爻辭之義為渙散朋黨。《易之義》“三陳九德”時，最後列有渙卦，並云：“以行權也。子曰：渙而不救，則比矣。”此前還說“渙之緣辭，武而知安矣”。取帛書此處的解釋與《易之義》相對，可知《易之義》的說法自有其淵源，不能將之視為通行本的誤寫。作為結尾，帛書引用了《詩·國風·召南·小星》的詩句，這是它第二次引《詩》。

7. 釋蒙卦卦辭：“蒙，亨。非我求童蒙，童蒙求我。初筮吉，再參瀆，瀆則不吉，利貞。”

子曰：“□[又（有）]也，而又（有）不然者。夫內之不咎，外之不逆，筓筓然能立志於天下，若此者，成人也。成人也者，世無一夫，剋（豈）可強及輿才（哉）？故言曰：古之馬及古之鹿，今之馬[及]（原缺）今之鹿。夫任人口過，亦君子□。”[呂]昌曰：“若子之言，則《易》蒙上矣。”子曰：“何必若此，而不可察也。夫蒙者，然少未又

（有）知也。凡物之少，人之所好也，故曰：‘蒙，亨。’

‘非我求童蒙，童蒙求我’者，又（有）知（智）能者不求无能者，无能者[求又（有）]能者，非我求童蒙，童蒙求我。初筮吉者，聞其始而知其冬（終），見其本而知其[末，故]曰初筮吉。再參讀（瀆），讀（瀆）則不吉者，反覆問之而讀（瀆），讀（瀆）弗敬，故曰不吉。弗知而好學，身之賴也，故曰利[貞]。君子於仁義之道也，雖弗身能，剋（豈）能已才（哉）。日夜不休，冬（終）身不卷（倦），日日載載，必成而後止，故《易》曰‘蒙，亨，非我求童蒙，童蒙求我，初筮吉，再參讀（瀆），讀（瀆）則不吉，利貞’，此之謂（謂）也。”

按：引《蒙》卦卦辭與帛書經文、漢石經同，通行本作：“初筮告，再三瀆，瀆則不告。”“告”可能為“吉”字之誤寫，學者已有論述^①，此處不贅。

帛書以“少”釋“蒙”，《序卦》“物生必蒙”，李鼎祚《集解》引鄭玄：“蒙，幼小之貌。”《釋文》云：“蒙也，稚也。”蒙為物之始，“凡物之少，人之所好也”。但“少未又知也”，所以需要學習，需要向有智者學習。“本”、“末”與“始”、“終”分別相配，指一卦的初爻、上爻，如能“聞其始而知其冬”則是吉。如果不能刻苦學習，甚至“再參（三）瀆”，這是不敬之舉，所以“不吉”。以“蒙者，然少未又（有）知也”為起點，帛書強調了學習的重要性，認為“弗知而好學，身之賴也”，“君子於仁義之道……日夜不休……必成而

① 廖名春：《帛書〈繆和〉、〈昭力〉簡說》。

後止”。《論語·泰伯》曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”與帛書意同。

帛書還談到了“成人也者，世無一夫，剗可強及與才”，“君子於仁義之道，雖身弗能，剗能已才”，大意是“成人”、“仁義之道”難求。《論語·憲問》：子路問成人。子曰：“若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。”曰：“今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。”《論語》中，孔子不輕以“仁”許人，只是強調孜孜以求仁義。帛書強調學習的重要性，這也與儒家思想相通。《禮記·表記》有子曰：無辭不相接也，無禮不相見也，欲民之毋相褻也。《易》曰：“初筮告，再三瀆，瀆則不告。”對卦辭的理解與帛書略同。《象》對卦辭的解釋與帛書不同，其“君子以果行育德”完全從內外卦象關係得出。

8. 釋《中孚·九二》：“鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾羸之。”

[子]曰：“夫《易》，耶（聖）君之所尊也，吾庸與焉乎？”吳子〈孟〉曰：“惡又（有）然，願先生式（試）略之，以為毋忘，以匡弟子。”□□□□□□□□者所獨擅也，道之所見也，故曰‘在陰’。君者，人之父母也；人者，君之子也。君發號出令，以死力應之，故曰‘其子和之’。‘我又（有）好爵，吾與爾（爾）羸之’者，夫爵祿在君在人□君不徒□□□□□臣□□其人也，訢焉而欲利

之；忠臣之事其君也，驩然而欲明之。驩訢交迴（通），此耶（聖）王之所以君天下也，故《易》曰：‘鳴鶴〔在〕陰，其子和之，我又（有）好爵，吾與爾靡（爾）羸之’，其此之胃（謂）乎？”

按：通行本作“吾與爾靡之”，帛書《繫辭》、《二三子問》均作“吾與爾羸之”。

自“君者”至“以死力應之”，廖氏作“君者，人之□□□（此處缺四十六字——引者）盈〔不〕敬則不傳，不傳則□□□（此處缺十二字——引者）之又母也。人者，君之子也。君發綸，士今以死力襄之”，這一部分是解釋“其子和之”的，陳氏釋文似較為合理。《說文·言部》：“訢，喜也。”帛書以“鶴”為君，以“子”為民，為忠臣，傳世釋《易》文獻好像沒有這樣的比喻。

此處以君臣關係釋“我有好爵，吾與爾靡之”，要求人君以爵祿利忠臣，忠臣以死力事君王，即“歡訢交迴”。《正義》與此相同：“靡，散也，又無偏應，是不私權利，惟德是與。若我有好爵，吾願與爾賢者分散而共之，故曰‘我有好爵，吾與爾靡之’。”《象》云：“其子和之，中心願也。”與帛書略同。

帛書《繫辭》、《二三子問》都闡釋了同一條爻辭，前者與此大異，後者與此略同。

9. 釋《謙·初六》：“謙謙君子，用涉大川，吉。”

子曰：“夫務尊顯者，其心又（有）不足者也。君子不然，畛焉不〔自〕明也，不自尊□□高世□嗛之初六，嗛之

明夷也。耶（聖）人不敢又（有）立（位）也，以又（有）知為无知也，以又（有）能為无能也，以又（有）見為无見也，懂焉无敢設也。以使其下，所以治人請（情），牧群臣之偽也。□□君子者，夫（？）□□□□然以不□□於天下，故奢多（侈）廣大旂（游）樂之鄉不敢渝其身焉，是以而（天）下驩然歸之而弗厭（厭）也。‘用涉大川，吉’者，夫明夷離下而川（坤）上。川（坤）者，順也。君子之所以折其身者，明察所以□□□□□，是以能既致天下之人而又（有）之。且夫川（坤）者，下之為也。故曰‘用涉大川，吉’。”子曰：“能下人若此，其吉也，不亦宜乎？舜取天下也，當此卦也。”子曰：“聰（聰）明夔知守以愚，博聞強試（識）守[以]□，□□□貴而守以卑，若此故能君人，非舜其孰能當之？”

按：在“嗛之初六”前，廖氏作“明焉不以□，耶也不自尊，□□世□”，“懂焉无敢設也”作“動焉无取謚也”，“夔”作“叡”。《韓詩外傳·卷三》有“聰明睿知守之以愚者善”，疑帛書“夔”字通“睿”。《說文·玉部》有瓊字，徐鍇曰：“瓊，今與璿同。”又《春秋左傳異文釋》卷三：“僖廿八年傳：楚子玉自為瓊弁玉纓。《說文·玉部》引作璿弁。”“畛”本義指井田間的阡陌，“畛焉不自明”意為心中明亮，但不外顯。“設”字有用義，《荀子·臣道》“故正義之臣設”，王先謙：“設，猶用也。”“懂焉无敢設”意思是看似愚笨而不敢自用。這完全符合上下文對聖人的描寫。《論語·泰伯》曾子曰：“以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虛，犯而不

校，昔者吾友嘗從事於斯矣。”可見儒家也是非常重視謙德的，弘揚謙德可能是周文化的一種傳統。

此處釋卦用到了變卦之法。謙下艮上坤，初六變而為明夷之初九。“耶（聖）人不敢又（有）立（位）也”至“懂焉无敢設也”是釋謙之初六，這與《小象》“‘謙謙君子’，卑以自牧也”相同，疑“故奢多（侈）廣大旂（游）樂之鄉不敢渝其身焉”及此前的文字是釋明夷初九：“明夷於飛，垂其翼；君子於行，三日不食。有攸往，主人有言。”《小象》曰：“‘君子於行’，義不食也。”這一部分分析了君子不同於追求功名者的謙謙之德，《象》釋“謙謙君子”為“卑以自牧也”，與帛書旨趣相同。

在釋“用涉大川，吉”時，帛書利用了謙之之卦明夷的卦象，下離上坤。因為坤卦在帛書中都寫作“川”，是以說“用涉大川”之說。利用變卦釋《易》，《左傳》、《國語》多有筮例。帛書用了本卦變爻和變化之後的兩條爻辭，還使用了之卦的卦象，這是兩書筮例中常見的方法，後來的漢代象數易學對此法大加發揮，對後世易學造成了深刻的影響。

10. 釋謙卦卦辭：“謙，亨，君子有終。”

子曰：“所問是也。□□□□□□執死爵立（位）之尊，明厚賞慶之名，此先君之所以勸其力也宜矣。彼其貴之也，此非耶（聖）君之所貴也。夫耶（聖）君卑體（體）屈貌以舒孫（遜），以下其人，能至天下之人而又（有）之，□□□□□孰能以此冬（終）？”子曰：“天之道，稟（崇）高神明而好下，故萬勿（物）歸命焉；地之道，精博

以尚而安卑，故萬勿（物）得生焉；耶（聖）君之道，尊嚴
寡知而弗以驕人，嗛然比（？）德而好後，故□□《易》
曰：‘嗛，亨，君子又（有）冬（終）。’”子曰：“嗛
者，嗛然不足也；亨者，嘉好之會也。夫君人者，以德下其
人，人以死力報之，其亨也，不亦宜乎？”子曰：“天道毀
盈而益嗛，地道銷〔盈而〕流嗛，〔鬼神害盈而福嗛〕，〔人
道〕惡盈而好嗛。嗛者，一物而四益者也；盈者，一物而四
損者，故耶（聖）君以為豐荏，是以盛盈。使祭服忽，屋成
加菩，宮成初隅，嗛之為道也，君子貴之，故曰‘嗛，亨，
君〔子又（有）冬（終）’。〕盛盈□□下，非君子其孰當
之？”

按：廖氏釋文“所問是也”作“此問是也”，然後是“□□
□〔之〕執，列爵立之尊，明厚賞愛之名”，“宜矣”作“豐
盈”，並在“豐”前斷句。“猊”字廖氏作“貌”，“舒”作
“郇”，“豐荏”作“豐者”。

“舒”，與“虛”同音。《詩·邶風·北風》：“其虛其邪，
既亟只且。”馬瑞辰通釋：“虛者，舒之同音假借，邪者徐之同
音假借。”“孫”與“遜”通，“舒孫”意為言行謙遜。“寡”
通“睿”，詳見上條。嗛，恬靜貌，見《集韻·忝韻》。“不
足”有不盈之意，“嗛然不足”是謂恬靜無求。《韓詩外傳》卷
三：“衣成則必缺衽，宮成則必缺隅，屋成則必加拙。”帛書應
與此意同。帛書形容天道“崇高神明而好下，故萬勿歸命焉”，
其觀念承自久遠。《左傳·成公十三年》載劉子說：“民受天地
之中以生，所謂命也。”《禮記·祭法》：“大凡生於天地之間

者，皆曰命。”《孟子·盡心上》孟子曰：“莫非命也，順受其正。”《中庸》：“天命之謂性。”天、性、命三個概念關係緊密，三者之間的關係也是戰國時期儒家討論得較多的問題。

帛書釋意與《謙·彖》略同，所談“天道”、“地道”、“鬼神”、“人道”完全一樣，也與《韓詩外傳》卷三相同。《大象》釋此條卦：“君子以裒多益寡，稱物平施。”與帛書差別較大。“亨者，嘉好之會也”，與《乾·文言》相同，《左傳·襄公九年》穆姜云：“元者，體之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞，事之幹也。”這樣的詮釋肯定是春秋戰國時人熟知的。

11. 釋《歸妹·上六》：“女承匡無實，士刳羊無血，無攸利。”

子曰：“此言君臣上下之求者也。女者，下也。士者，上也。承者，□□，[匡]者□之名也。刳者，上求於下也。羊者，眾也。血者，卹也。攸者，所也。夫賢君之為死執爵立（位）也，與實俱，群臣榮其死，樂其實，夫人盡忠於上。其於小人也，必談博知其又（有）无而□□□□□□行，莫不勸樂以承上求，故可長君也。貪亂之君不然，群臣虛立（位），皆又（有）外志，君无賞祿以勸之。其於小人也，賦斂無根（限），耆（嗜）欲無厭（厭），徵求无時，財盡而人力屈，不勝（勝）上求，眾又（有）離□□□□□□所以亡其國以及其身也。夫明君之畜其臣也不虛，忠臣之事其君也又（有）實，上下週（通）實，此所以長又（有）令

名於天下也。夫忠信請（情）愛而實弗隋（隨），此鬼神之所疑也，而兄（況）人乎？將何所利？[故《易》曰]‘女承，[匡无]實，士刳羊无血，无攸利’，此之胃（謂）也。孔子曰：‘夫无實而承之，无血而卦（卦）之，不亦不知（智）乎？且夫求於无又（有）者，此凶之所產也。’善乎胃（謂）□無所利也。”

按：所引爻辭與帛書、通行本均同。在“夫賢君”之後，廖氏作“夫賢君之為列執爵立也，□實承群臣，榮其列，樂其實”，在文中，“列”比“死”字好理解。“君无賞祿以勸之”，廖氏作“君无賞罰以勸之”，“賞祿”較符合上下文語境。

此節文字釋爻辭，開宗明義：“此言君臣上下之求者也。”《繆和》釋卦爻辭非常重視君臣關係，在君臣關係上，它注重君以高爵厚祿養賢能之臣，忠臣以死力報效賢明君主，這與孟子的養賢思想相同。《孟子·離婁下》孟子告齊宣王曰：“君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇仇。”《梁惠王下》孟子見齊宣王曰：“所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。”《公孫丑下》孟子曰：“尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於朝矣。”帛書在談到君臣關係時，總是要求君王以爵祿勸誘賢能，“夫忠信請愛而實弗隋，此鬼神之所疑也”，這句話將“實”與“虛”、“利”與“義”之間的關係表達得非常利落，可視作帛書在君臣關係方面的核心觀點。《象》似乎沒有涉及君臣關係，只說“上六无實，承虛筐也”，這應是從象數的角度分析所得。

子]曰：“夬，治□□□□□□□□□□用人之所非也，凶必[利]，[故曰：夬恒，貞凶，無攸]利。”

按：引爻辭與帛書經文同，通行本作“浚恒”。結尾一句，廖氏作“猶恐人之不賢也。故其在《易》卦曰[‘夬恒，貞凶，无攸]利’”。

《說文·玉部》：“瓊或從璫。”段注云：“璫聲也，此十四部與十六部合音之理，虫部螭亦作螭。”“浚”從爻得聲，從爻得聲的“俊”與“雋”通，是以“夬”或與“浚”聲同，因而通假。

15. 釋《恒·九三》：“不恒其德，或承之羞，貞闕。”
《恒·九五》：“恒其德，貞婦人吉，夫子凶。”

·子曰：“恒之九三曰：‘[不恒其德，]或承之羞，貞[蘭]。’子曰：‘不恒其[德]者，言其德行之無恒也，德行無道，則親疏無辨，親疏無辨[則]必將□□□□□□□不蘭，故曰：‘不恒其德，或[承之羞，貞蘭]。’”子曰：“恒之]九五曰：‘恒其德，貞婦人吉，夫子凶。’婦德一人之為，[不]可以又（有）它；又（有）它矣，凶□產焉，故曰‘恒其德，貞婦人吉’，其男德不[□]□□□□□又（有）□德必立而好比於人，賢不肖（肖），人得其宜□則吉，自恒也則凶。故曰：‘恒其德，貞婦人吉，夫子凶。’”

按：所引爻辭與帛書、通行本均同。“親疏無辨”，廖氏作“親疑無□”，“婦德”以下，廖氏作“婦德一，人之為□，可

以又它”。另外，廖氏釋文在第二個“子曰”前有一墨點，而陳氏釋文中的這些字是根據上下文補加的，並未加墨點。

帛文連續解釋了恒卦之初六、九三、九五共三條爻辭。《論語·子路》：“子曰：‘南人有言曰：‘人則無恒，不可以作巫醫。善夫！’不恒其德，或承之羞。’子曰：‘不占而已矣。’”它們對“恒”的解釋都是相同的。由於文字殘缺，帛書解釋九五爻辭的後半部分意義不明。

16. 釋《坤·六二》：“直方大，不習，无不利。”

子曰：“川（坤）之六二曰：‘直方大，不習，无不利。’子曰：‘直方者，知之胃（謂）也；不習者，□□□□□也；无不利者，无過之胃（謂）也。夫羸德以與人過，則失人和矣。非人之所習也，則近害矣，故曰：‘直方大，不習，无不利。’”

按：第二個“无不利者”，廖氏作“不利者”，不妥。“知”通“智”，“羸”有弱之義，廖氏釋文無第二個“過”字，在“人”處斷句，然後是缺文符號。《論語·雍也》：“不遷怒，不貳過。”劉寶楠正義曰：“過者，謂過中或不及也。”“羸德以與人，過則失人和矣”可能指削己以就人，過分了就不好。帛書解釋這條爻辭時，似乎有讚揚率性而為的意思。《易之義》釋《坤·六二》云：“生（性）文武也，雖強學，是弗能及之矣。”或可與《繆和》相參照。

17. 釋《比·九五》：“顯比，王用參貳，失前禽，邑不戒，吉。”

湯出輒（巡）守，東北又（有）火，曰：“彼何火也？”又（有）司對曰：“漁者也。”湯遂□□□□子之祝[曰：“古者蛛螫作罔（網），今之人緣序。左者、右者，尚（上）者、下者，率突乎土者皆來（離）乎吾罔（網）。”湯曰：“不可，我教子祝之曰：‘古者蛛螫作罔（網），今之[人]緣序。左者使左，右者使右，尚（上）者使尚（上），下者使下，□□□□□□□□。’”諸侯聞之曰：“湯之德及禽獸魚鱉矣。”故共（供）皮敝（幣）以進者卅又（有）餘國。《易》卦其義曰：“顯比，王用參驅，失前禽，邑[人]不戒，吉。”此之胃（謂）也。

按：帛書經文《比·九五》同樣用“戒”字，通行本作“誠”字。廖氏將“東北”從上讀。陳氏以“來”通“離”，似有不妥。所引故事與《史記·殷本紀》所載略同：“湯出，見野張網四面，祝曰：‘自天下四方皆入吾網。’湯曰：‘嘻，盡之矣！’乃去其三面，祝曰：‘欲左，左。欲右，右。不用命，乃入吾網。’諸侯聞之，曰：‘湯德至矣，及禽獸。’”又《新序》載湯“見祝網者置四面，其祝曰：‘從天墜者，從地出者，從四方來者，皆罹吾網。’湯曰：‘嘻，盡之矣！非桀其孰為此？’湯乃解其三面，置其一面，更教之祝曰：‘昔蛛螫作網，今之人循序。欲左者，左。欲右者，右。欲高者，高。欲下者，下。吾取其犯命者。’漢南之國聞之曰：‘湯之德及禽獸矣！’四十國歸之。人置四面，未必得鳥。湯去三面，置其一面，以網四十國，非徒網鳥也”。《新序》的記載比《史記》詳細，與《繆和》幾乎完全相同。“非桀其孰為此”透露出《新序》的記載已經加過工，古人論理類書籍中的很多歷史故事往往被人加以

鋪衍，這是常見的現象。《象》釋“失前禽也”為“舍逆取順”，釋“邑人不誠”為“上使中也”，前者也與帛書同。

與前文不同的是，這裏不再對卦爻辭的單個字詞進行解釋，而是先引歷史故事，再寫出卦辭，這是春秋戰國時人引用經典文辭的常見體例。

18. 釋《益·九五》：“又覆惠心，勿問，元吉，又復惠我德。”

西人舉兵侵魏野而□□□□□□□□□□而遂出見諸大夫，過段干木之間而式，其僕李義曰：“義聞之，諸侯先財而後財，今吾君先身而後財，何也？”文侯曰：“段干木富乎德，我富於財；段干木富[於義]，[我富於地。財不如德，地不如義。德而不吾]為者也，義而不吾取者也，彼擇取而不我與者也，我求而弗得者也，若何我過而弗式也？”西人聞之曰：“我將伐无道也。”今也文侯尊賢□□□□□兵□□□□□□□□何而要之，局而窮之，獄獄吾君敬女，而西人告不足。《易》卦其義曰：“又（有）覆惠心，勿問，元吉，又（有）復惠我德也。”

按：“先財”、“先身”，廖氏作“无財”、“无身”。

西人指秦國，因其國地處西邊。“諸侯先財而後財”，後一“財”字當為“身”字之誤。李義的意思大概是說：“對待賢人，諸侯都是先封官列爵，然後再尊敬之，現在您卻顛倒了過來。”這事情應當發生在段干木拒絕為官之後，因為魏文侯說了句“我求而弗得者也”。所引爻辭，通行本作：“有孚惠心，勿問元吉；有孚惠我德。”“孚”，滂母幽部，“復”，並母覺

部，兩字聲母同組，韻部陰入對轉，聲近可通假。“覆”與“復”同音，也可與“孚”通假。

《史記·魏世家》亦載此事：“文侯受子夏經藝，客段干木，過其間，未嘗不軾也。秦嘗欲伐魏，或曰：‘魏君賢人是禮，國人稱仁，上下和合，未可圖也。’文侯由此得譽於諸侯。”《呂氏春秋·開春論·期賢》更加詳細：“魏文侯過段干木之間而軾之，其僕曰：‘君胡為軾？’曰：‘此非段干木之間歟？段干木蓋賢者也，吾安敢不軾？且吾聞段干木未嘗肯以己易寡人也。吾安敢矯之！段干木光乎德，寡人光乎地。段干木富乎義，寡人富乎財。’其僕曰：‘然則君何不相之？’於是君請相之……秦君以為多，乃按兵……”在《史記》中，段干木接受了魏文侯的盛情，而帛書所載卻是相反的。

劉向的《新序》也有記載，魏文侯曰：“此非段干木之間乎？段干木蓋賢者也，吾安敢不軾！且吾聞段干木未嘗肯以己易寡人也，吾安敢高之！段干木光乎德，寡人光乎地；段干木富乎義，寡人富乎財；地不如德，財不如義，寡人當事之者也。”這裏的記載與帛書更加相符。

魏文侯的闡論與《孟子·公孫丑下》孟子的以下文字類似：“豈謂是與？曾子曰：‘晉楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉？’夫豈不義而曾子言之？是或一道也。天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡得有其一，以慢其二哉……”

上述記載中，魏文侯關於德與地、財與義的論述與《大學》所論相似：“有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有

用。德者本也，財者末也……是故財聚而民散，財散而民聚。”

19. 釋《謙·上六》：“鳴謙，利用行師征國。”

吳王夫差（差）攻當夏，太子辰歸冰八管，君問左右：“冰□□□□□□□□□□□□，注冰江中上流，與士飲，其下流江水未加清而士人大說。斯壘為三遂而出繫（擊）荊人，大敗之，襲其郢，居其君室，徙其祭器。察之，則從八管之冰始也。[《易》卦其義曰：“鳴謙，利用]行師征（征）國。”

按：廖氏以“當夏”獨立成句，可從。此條故事不見於傳世文獻，但吳大敗楚國，卻實有其事。于豪亮先生《帛書〈周易〉》一文認為帛書記載有誤^①，其說甚是。吳王夫差將冰水於上流倒進江中，以示與士卒同飲，士氣因此大振，大敗楚國。帛書認為《謙·上六》爻辭很好地指出這個故事的內涵。

20. 釋《睽·上九》：“睽孤，見豕負途，載鬼一車，先張之柶，後說之壺。”

越王句踐（踐）既已克吳，環周而欲均荆方城之外。荆王聞之，恐而欲予之。左史倚相曰：“天下吳為強，以戊（越）蔑（踐）吳，其銳者必盡，其餘不足□也。是知晉之不能以踐尊□，齊之不能踰（踰）騶（鄒）魯而與我爭於吳也，是恐而來觀我也。”君曰：“若何則可？”左史倚相曰：“請為長轂五百乘，以往分於吳地也。”君曰：“若

^① 于豪亮：《帛書〈周易〉》，《文物》，1984年第3期。

（諾）。”遂為長轂五[百]乘，以往分[於吳地]，其先君作口而不服者，請為君服之。曰旦，越王曰：“天下吳為強，吾既蔑（踐）吳，其餘不足以辱大國。”士人請辭，又曰：“人力所不至，周（舟）車所不達，請為君服之。”王胃（謂）大夫重□□□不退兵□□□□□不可。天下吳為強，以我蔑（踐）吳，吾銳者既盡，其餘不足用也，而吳眾又未可起也，請與之分於吳地。遂為之封於南巢至於北蘄，南北七百里，命之曰“倚[相之]封。《易》卦[其義曰：“睽]孤，見豕負途，載鬼一車，先張之弧，後說之壺。”此之胃（謂）也。

按：這則史事不見於傳世文獻，但有兩則相似的故事，《韓非子·說林下》：“越已勝吳，又索卒於荊而攻晉。左史倚相謂荊王曰：‘夫越破吳，豪士死，銳卒盡，大甲傷，今又索卒以攻晉，示我不病也。不如起師與分吳。’荊王曰：‘善！’因起師而從越，越王怒，將擊之。大夫種曰：‘不可，吾豪士盡，大甲傷，我與戰，必不克。不如賂之。’乃割露山之陰五百里以賂之。”《說苑》卷十三：“越破吳，請師於楚以伐晉，楚王與大夫皆懼，將許之。左史倚相曰：‘此恐吾攻已，故示我不病。請為長轂千乘，卒三萬，與分吳地也。’莊王聽之，遂取東國。”其實，越破吳在公元前 473 年，此時楚國是楚惠王在位，是以《說苑》的記載必定有誤。另外，“索卒於荊以攻晉”的說法也不符合邏輯。“索卒於荊”無異於告訴楚國，越國發生兵荒了。這是越國的機密情報，怎麼會如此輕易地洩露出去？而且攻打晉國是勞師遠征，此乃兵家大忌，尤其是在一場消耗極大的惡戰之後。因此，“索卒”攻晉的借口太過幼稚，越王不會如此低能，

更何況有范蠡、大夫種等人輔佐他。所以，《韓非子》和《說苑》的記載都是有問題的。反之，帛書的記載卻要合乎情理些。越王試圖挾滅吳的餘威，率兵圍城，詭詐楚國，擴大戰果，這種意圖更接近情理。面對臥榻之側的大國，此時示強或可，但示弱卻是萬萬不能。

但帛書的記載也有可疑的地方。左史倚相在《左傳》中僅出現一次：“左史倚相趨過，王曰：‘是良史也，子善視之！是能讀《三墳》、《五典》、《八索》、《九丘》。’”當時是魯昭公十三年，公元前 530 年，此時的左史倚相至少正當壯年。《國語·楚語》記載了左史倚相的兩則事跡，另外，王孫圉出使晉國時曾談到左史倚相，想必其人在楚昭王時仍健在。從公元前 530 年到前 473 年，相隔 57 年，如果左史倚相在越滅吳時仍健在的話，至少是七八十歲的高齡。如此高齡，是否還經常在楚王身邊，得以隨時進諫？

又《國語·魯語上》有“桀奔南巢”，韋注云：“南巢，揚州地，巢伯之國，今廬江巢縣是也。”北蘄之名似不見於史書。

《睽·上九》爻辭大致描述了一個從恐懼擔憂到如釋重負的過程，這與整個事件的變化軌跡非常符合。

21. 釋《明夷·六四》：“入於左腹，獲明夷之心，於出門廷。”

荊莊王欲伐陳，使沈尹樹往觀之。沈尹樹反（返），至令曰：“其城郭脩，其倉實，其士好學，其婦人組疾。”君[曰]：“如是則陳不可伐也。城郭脩，則其守固也；倉廩實，則人食足也；其士好學，必死上也；其婦組[疾]，其財

足也，如是陳不可伐也。”沈尹樹曰：“彼若若君之言則可也，彼與君之言之異。城郭脩，[則]人力渴（竭）矣；倉廩實，[則口]之人也；其士好學，則又（有）外志也；其婦組疾，則士祿不足食也，故曰陳可伐也。遂舉兵伐陳，克之。

《易》卦其義曰：“入於左腹，稚（穫）明夷之心，於出門廷。”

按：引爻辭與通行本同，帛書經文作“夷於左腹”，帛書經文可能有承“夷於左股”句而誤。“疾”字，廖氏作“俟”，在帛書中，這兩個字的字形非常接近，極易相混。“組”為動詞，如《戰國策·燕策一》“妻自組甲紼”，因此，“其婦人組疾”較合文意。“君之言之異”，廖釋文作“君上言之異”。“克之”，廖釋文作“有之”。

就文中的沈尹樹，學者已有考論，魏啟鵬先生認為沈尹樹當為沈尹朱，莊王也應是惠王之誤，其說可從^①。

爻辭中的“穫明夷之心”可與沈尹樹的解釋相對應，“於出門廷”與楚國舉兵相對應。《正義》云：“‘腹’者，事情之地。”因此，“入於左腹”可能指沈尹樹深入陳國觀察，獲得陳國可伐的情報。

22. 釋《觀·六四》：“觀國之光，利用賓於王。”

趙間（簡）子欲伐衛，使史黑[往睹之，期以]卅日，六十日焉反（返）。間（簡）子大怒，以為又（有）外志也。史黑曰：“吾君殆乎大過矣。衛使據（遽）柏（伯）王（玉）

① 魏啟鵬：《帛書〈易傳〉窺管》。

相，子路為浦（輔），孔子客焉，史子突焉，子贛出入於朝而莫之留也。此五人也，一，治天下者也，而皆在衛□□□□□□又（有）是心者，侃（況）□□而伐之乎？”

《易》卦其義曰：“觀國之光，利用賓於王。”《易》曰“童童往來”，仁不達也；“不克征（征）”，義不達也；“其行塞”，道不達也；“不明晦”，明不達[也]。□□□□□□□□□□善（？），義達矣；“自邑告命”，道達矣；“觀國之光”，明達矣。

按：史黑即史墨，或寫作“史黯”，晉國的史官。《左傳》記載了幾條史墨占卜的史事，可見他非常善於此道，此節文字中，他一共論及了以下爻辭：“童童往來”出自《咸·九四》，“不克征”出自《復·上六》，“其行塞”出自《鼎·九三》，“不明晦”出自《明夷·上六》，“自邑告命”出自《泰·上六》，“觀國之光”出自《觀·六四》。有論者認為以上釋易的文字“疑是古代《易傳》的一種”，“這種解釋方式類似於《象傳》”^①。這樣的詮釋方法，在帛書中亦俯拾皆是，漢初之“訓詁舉大義”可能正是如此。這種詮釋方法與後來的章句之學完全不同，較後者要簡達，沒有後者那樣的繁瑣之風。

趙簡子試圖伐衛之事又見載於《說苑·奉使》和《呂氏春秋·恃君·召類》，廖名春先生指出了兩處記載的不合常理之處，如“六月”當為“六十日”之誤^②。三者之間的最大不同是史墨引用了不同的爻辭。傳世文獻中，史墨都是引《渙·六四》爻辭“渙其群，元吉”，如《說苑》所引《易》曰：“‘渙其群，元

① 鄧球柏：《帛書〈周易〉校釋》，湖南人民出版社，2002年，第534、535頁。

② 廖名春：《帛書〈繆和〉〈昭力〉簡說》。

吉’，渙者，賢也；群者，象也；元者，吉之始也。‘渙其群，元吉者’其佐多賢矣。”《呂氏春秋》與此相同。如此解釋《渙·六四》，不僅帛書未見，也與一般論《易》作品不同。因為，一般以“渙”為散的意思，“渙者，賢也”的說法非常特別。

二、《昭力》釋卦分析

1. 釋《師·六四》：“師左次，無咎。”

子曰：昔之善為大夫者，必敬其百姓之順德，忠信以先之，脩其兵甲而衛之，長賢而勸之，不乘勝（勝）名以教其人，不羞卑隲以安社稷（稷），其將督誥（？）也，吐（？）言，以為人次；其將報□，□□□一，以為人次；其將取利，必先其義，以為人次。《易》曰：師左次，无咎。師也者，人之聚也；次也者，君之立（位）也。見事而能左（佐）其主，何咎之又（有）？

按：“衛之”，廖氏作“備之”，似當從陳釋。“不羞卑隲”，廖氏作“不美卑隊”。《墨子·明鬼下》“必擇六畜之勝腠肥倖”，孫詒讓《閒詁》引《素問》王冰注云：“勝者，盛也。”是以“不乘勝名以教其人”指不以權勢壓人。卑指卑下之人，朱駿聲《說文通聲定訓》云：“隲，段借為遙。”“不羞卑隲以安社稷”意思是尊重卑下和那些居住在遙遠偏僻之地的人，恩澤廣施，以此安定社稷。

《正義》：“六四得位而無應，無應不可以行，得位則可以處，故云‘師左次，無咎’。故師在高險之左，以次止則無凶咎也。”訓“次”為舍義、止義，這是“次”字的常用意義。帛書

訓“次”為“次序”，如“其將取得，必先其義，以為人次”，認為先義後利是不得違逆的次序，“次序”也是君主保有其位的關鍵。“左”、“佐”兩字相通。“師左次”意為眾人輔助君主維持次序，保有其位，這當然是“无咎”。《繫辭》有“聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰財。理財正辭，禁民為非曰義”。“仁”當作“人”，最後一句，帛書《繫辭》作“愛民安行曰義”。《昭力》釋《師·六四》的義理與《繫辭》是相通的。

2. 釋《大畜·九三》：“闐輿之衛，利又攸往。”

子曰：“上正（政）衛國以德，次正（政）衛國以力，下正（政）衛〔國〕以兵。衛國以德者，必和其君臣之節，不〔以〕耳之所聞，敗目之所見，故權臣不作。同父子之欲，以固其親，賞百姓之勸，以禁諱（違）教。察人所疾，不作苛心，是故大國屬力焉，而小國歸德焉。城郭弗脩，五兵弗口，而天下皆服焉。《易》曰：闐輿之衛，利又（有）攸往。若輿且可以闐然衛之，況（況）以德乎？可（何）不吉之又（有）？”

按：通行本作“曰闐輿之衛，利有攸往”，帛書經文亦有“曰”字，“曰”字難解，帛書此處引文無“曰”字，當以此處為上^①。

“衛國”，廖氏皆作“衛國”，“衛”、“衛”兩字形近。由於爻辭中有句“闐輿之衛”，因此，作“衛”字較為恰當。

^① 廖名春：《帛書〈繆和〉〈昭力〉簡說》。

“同父子之欲”，廖氏作“同列子右”，不好理解，“不吉”作“不共”，也不好理解。

在帛書中，“衛國以德”者當“和其君臣之節”、“同父子之欲”、“賞百姓之勸”、“察人之所疾”，如此則不戰而天下服。《廣雅·釋言》：“闌，閉也。”《說文·門部》：“闌，謂門之遮蔽也。”“輿”即車，這裏指戰車。“闌輿之衛”意為不興兵革而保家衛國。不戰可以衛國，以德服人，更能服國。

3. 釋《大畜·六五》：“豮豕之牙，吉。”

子曰：古之伎強者也，伎強以待（待）難也。上正（政）衛兵而弗用，次正（政）用兵而弗先也，下正（政）銳兵而後威。幾兵而弗用者，調愛其百生（姓）而敬其士臣，強爭其時而讓其成利。文人為令，武夫用國。脩兵不解（懈），卒伍必固；權謀不讓，怨弗先昌。是故其士驕而不頃（？），其人調而不野，大國禮之，小國事之，危國獻焉，力國助焉，遠國依焉，近國固焉。上正（政）陲（垂）衣常（裳）以來遠人，次正（政）橐弓矢以伏天下。《易》曰：豮豕之牙，吉。其豕之牙，成而不用者也。又（有）笑（笑）而後見，言國脩兵不單（戰）而威之冒（謂）也。此大夫之用也，卿大夫之事也。

按：“銳兵”，廖氏作“盛兵”；“力國助焉”作“力國財焉”；“來遠人”作“平遠人”。

帛書經文作：“哭豕之牙，吉。”此處所引與帛書不同，這說明作此篇時所依據的經文不是帛書《周易》。《周禮·地官·司門》“幾出處不物者”，孫詒讓《正義》：“幾，謂苛察也。”

“幾兵而弗用者”與後文的“修兵不單”同義。《詩·小雅·車攻》“弓矢既調”，陳奐疏云：“調，和也。”“調愛百姓”即愛民之意，“其人調而不野”指為人中和而不失節。

此節文字以“修兵不單而威”、“陞衣常以來遠人”釋《大畜·六五》之“豮豕之牙，吉”。《周易正義》引王弼注：“能豮其牙，柔能制健，禁暴抑盛。”《正義》：“觀《注》意則‘豮’是禁制損去之名。褚氏云：‘豮，除也，除其牙也。’然豮之為除，《爾雅》無訓。案《爾雅》云：‘墳，大防。’則墳是堤防之義。此‘豮其牙’，謂防止其牙。古字假借，雖豕傍土邊之異，其義亦通。‘豮其牙’，謂止其牙也。”帛書云“其豕之牙，成而不用者也”，訓“豮”與王弼之意同。

4. 釋《師·九二》：“王參賜命，無咎。”

子[曰]：昔之君國者，君親賜其大夫，親賜其百官，此之胃（謂）參詔。君之自大而亡國者，其臣厲以最（聚）謀，君臣不相知，則遠人無勸矣，亂之所生於忘者也。是故君以愛人為德，則大夫共（恭）惠（德），將軍禁單（戰）；君以武為德，則大夫薄人矣，□□□抵（？）；君慳資財為德，則大夫賤人，而將軍走利，是故失國之罪必在君之不知大夫也。《易》曰：王參賜命，无咎。為人君而能亟賜其命，无〈夫〉國何失之又（有）？

按：所引爻辭與通行本略異，通行本作：“在師，中吉，无咎，王三賜命。”帛書經文與通行本同，《昭力》此處可能是節引經文。“此之胃參詔”之前只存“二”賜，疑文有脫漏。又“賜”有命的意思，是以“詔”或應讀作“召”。“君臣不相

知”即君臣“相忘”，是以有“亂之所生於忘者也”一句。“君慳資財為德”指君主以聚財為務，先利而後義。正如《大學》所說：“德者本也，財者末也。外本內末，爭民施奪。是故財聚則民散，財散則民聚。”通過解釋《師·九二》爻辭，帛書表達了先義後利、散財聚民、愛民敬士的治國思想。

5. 釋《比·九五》：“王參驅，失前禽，邑人不戒，吉。”

子曰：□□□□□□人以寢（？），教之以義，付之以刑，殺當罪而人服。君乃服小節以先人曰義，為上且猶又（有）不能，人為下，何无過之又（有）？夫失之前，將戒諸後，此之胃（謂）教而戒之。《易》[曰比]之王參毆，失前禽，邑人不戒，吉。若為人君毆省其人，孫（遜）戒在前，何不吉之又（有）？

按：開頭一句，廖氏作“人以察教之，以義付之，以刑殺當罪而人服君”。“以先人曰義”，作“以無人曰義”；“無過之又”作“無罪之又”；“教而戒之”作“教而裁之”；“毆省其人”作“毆者其人”，且“其人”從下讀。“毆”通“驅”，“驅省其人”意為教化百姓，勸誘百姓。

通行本作：“顯比，王用三驅，失前禽，邑人不戒，吉。”“用”為虛詞，帛書引爻辭經常采取節引的辦法，並不全引。帛書闡述了宥罪赦過、教先於罰的治民思想，要求君主先“教之以義”，後“付之以刑”，賞罰分明。

6. 釋《泰·上六》：“自邑告命，吉。”

子曰：昔之賢君也，明以察乎人之欲亞（惡），《詩》、

《書》以成其慮，外內親賢以為紀綱（綱），夫人弗告，則弗識，弗將不達，弗遂不成。《易》曰柰（泰）之自邑告命，吉，自君告人之胃（謂）也。

按：通行本作：“城復于隍，勿用師，自邑告命，貞吝。”帛書經文作：“城復于湟，密勿用師，自邑告命，貞閭。”此處引作“吉”，不知有何依據。帛書《易傳》引卦爻辭似乎並不嚴守經文，前文引比卦爻辭同樣如此。“夫人弗告，則弗識，弗將不達，弗遂不成”，文義不明。整段文字大意为賢君需要明察秋毫，以身作則，通過“親賢”和《詩》、《書》來教化臣民。由於“邑”即城，而君主又住在城中，是以帛書將“邑”比喻成“君”，說“自君告人”。

從這節文字可以看出，《昭力》在解釋卦爻辭時，有斷章取義的傾向。這是春秋時人在引用《詩》、《書》等經典時的常用方法，之所以採用這種方法，是因為引用者本意在於確立己說，而不是解釋全句、全文或全篇的本義。《周易》每卦共六條爻辭，它們之間經常有前後相繼的邏輯聯繫，如要闡釋爻辭的本義，自然擺脫不了這種聯繫。但《昭力》並不顧及於此，它將部分文句從整段爻辭中抽取出來，通過字義的延伸或各種比喻的手法，指出文句的意義。

7. 釋《乾·初九》之“潛龍”、《無妄》之“不耕而獲”等。

昭力問先生曰：君卿大夫之事既已聞之矣，參（？）或又（有）乎？子曰：上言數百，猶又（有）所廣用之，兄（況）於《易》乎？比卦六十又口，冬（終）六合之內，四

勿之卦，何不又（有）焉？口之潛斧，商夫之義也；無孟之卦，邑途之義也；不耕而椎（獲），戎夫之義也；良月幾望，處女之義也。

按：“先生”在前文已經說過《周易》有卿大夫之義、國君之義，是以昭力問是否還有第三種意義。先生認為上面說得雖較為簡單，但猶可以旁通，廣泛發揮。更何況《易》有六十四卦（“又”字後當補“四”字），其義包羅萬象，什麼意義沒有呢？“潛斧”應是“潛龍”，先生認為它含有“商夫之義”，“商夫”可能就是商人，經商者。由於商人經常通過賤買貴賣的手段獲利，猶如“潛龍在淵”，養精蓄銳以待時變（高價）。“無孟”就是“無妄”，“邑途”不好懂。《無妄》卦辭有“其匪正有眚，不利有攸往”，先生可能取此句為義。“戎夫”就是軍人、兵士，“不耕而獲”指他們可因軍功而受爵。“良月幾望”是引用者斷讀錯誤造成的，因為《周易》經文中共有三處“月幾望”，分別出自《小畜·上九》、《歸妹·六五》、《中孚·六四》，《歸妹·六五》為：“帝乙歸妹，其君之袂，不如其娣之袂良，月幾望，吉。”依其他兩條爻辭之例，“良”字當從上讀，帛書讀作“良月幾望”是錯誤的。以“月幾望”為“處女之義”，有貴虛貴柔的思想。

與《繆和》相比，《昭力》的易學思想有其獨到之處，在解釋卦爻辭時，斷章取義的傾向更為明顯。它還認為《周易》對各類人等都有意義，能為他們的行動提供參考。而《繆和》中，經師在談到《周易》時充滿尊崇之感，再三說《易》為“明君”之守，解說時亦懷有敬畏之心。另外，《昭力》並不引用歷史故事解說卦爻辭，而多是先確立觀點，然後引用卦爻辭論證它，手法

雖不同，但用意是相同的，那就是引《易》以自重。無論是《昭力》，還是《繆和》，它們都認為《周易》的價值在於它的文辭以及其中包含的道德教訓，而不是它的卜筮功能。

第二節 《繆和》、《昭力》的思想及其成書年代

一、關於“子曰”

帛書《繆和》、《昭力》兩篇，基本上由繆和等弟子和“先生”的對話組成，“先生”的回答全由“子曰”領起。如：“繆和問於先生曰：‘請問《易》渙之九二曰……子曰……’”這裏的“先生”是否就是孔子？學界對此問題並無一致認識。廖名春先生就認為這是傳《易》的經師^①，而郭沂先生則認為“先生”就是孔子^②，丁四新先生亦持此說^③。

筆者認為，帛書《繆和》、《昭力》中的“子曰”應是經師之言，廖名春等先生的判斷無疑是正確的。試將理由陳述如下：

第一，在《論語》等記錄孔子言論的書籍中，學生很少直稱孔子為“先生”，而多采用“某某問於孔子”、“某某問於夫子”等形式。《孔子家語·六本》中有子夏稱孔子為先生的記載：“子夏避席而問曰：‘然則四子何為事先生？’子曰：‘居吾語汝。’”筆者翻檢了《論語》、《孔子家語》、《韓詩外傳》等書，發現這樣的例子很少。另外，在《孟子》、《荀子》書中，都

① 廖名春：《帛書〈繆和〉〈昭力〉簡說》。

② 郭沂：《從早期〈易傳〉到孔子易說》。

③ 丁四新：《帛書“繆和”、“昭力”、“子曰”辨》，《中國哲學史》，2001年第3期。

不見有稱引孔子言論時冠以“先生”的記錄。

第二，在春秋戰國時代，“子”是對男子的尊稱，應用得非常廣泛。如王葆玟先生指出，《墨子》中亦稱“子曰”，但並不是指孔子。試摘錄如下：

1. 子墨子曰：“昔者堯舜有茅茨者，且以為禮，且以為樂……”程繁曰：“子曰‘聖王無樂’，此亦樂已。若之何其謂聖王無樂也？”（《墨子·三辯》）

2. 公孟子謂子墨子曰：“君子共己以待，問焉則言，不問焉則止……”子墨子曰：“……且子曰‘君子共己待問焉則言，不問焉則止……’”（《墨子·公孟》）

3. 公孟子謂子墨子曰：“昔者聖王之列也，上聖立為天子，其次立為卿大夫。今孔子博於《詩》、《書》……”子墨子曰：“夫知者，必尊天事鬼……今子曰‘孔子博於《詩》、《書》……’”（同上）

4. 公孟子曰：“國亂則治之，國治則為禮樂……”子墨子曰：“……今子曰‘國治則為禮樂，亂則治之’……”（同上）

在上述對話中，墨子直稱對方為“子”，引用對方的話時說“子曰”。於此可見，“子曰”並不全部指孔子言，“子”為何人，得據上下文判斷。

第三，帛書《繆和》中越王滅吳的事件發生在孔子歿後。一般認為孔子於魯哀公十六年去世，即公元前 479 年，越滅吳在公元前 473 年。帛書在論及困卦時，說及了越王勾踐，他的事跡應

該在滅吳之後纔能被人引進著述，所以帛書應當在越滅吳之後寫成，其中的“子曰”當然不能視為孔子的言說。另外，所錄魏文侯事跡也發生在孔子逝世後的戰國時代。所以，《繆和》中的“子曰”不應是引用孔子的話。

第四，帛書中繆和、呂昌諸弟子的言論有明顯的戰國特色，這一點早有學者指出^①。從弟子言論以及全篇思想的戰國特色來看，“子曰”中的“子”也不應是孔子，而應是傳《易》的經師。

第五，關於《繆和》篇第四十四行出現的“孔子曰”。上引丁四新先生的文章認為“孔”字是衍字，是抄手誤加的。這個結論是通過分析帛書的結構後得出的，是可信的。

綜合以上幾點，“子曰”無疑是經師之言，而不能將之視為孔子的言說。

二、《繆和》、《昭力》的思想及其學派問題

通過第一節的分析，兩篇帛書的思想已經清晰地呈現了出來，它涉及的內容可歸納為以下幾個方面：君臣關係、個人修身、對戰爭的認識。下文將嘗試通過梳理儒家、法家、黃老三個學派在這三個方面的不同理論，最終達到認識帛書的深層思想，並回答學派問題。

第一，君臣關係。在闡釋《豐·九四》、《屯·九五》、《渙·六四》、《中孚·九二》、《歸妹·上六》、《復·六二》等爻辭時，

① 梁章弦：《易學考論》，黑龍江人民出版社，2005年，第57—62頁。另外，在上引廖名春先生的文中，他認為《繆和》、《昭力》的“思想具有較強的綜合性，具有戰國末期學術的特點”。

帛書從“和”與“不和”兩個角度論述過君臣關係。

首先看君臣相和的情況。“君者，人之父母也；人者，君之子也”，以家庭關係比擬君臣關係。同時，君主要尊賢，重賢，以其掌握的爵祿重位招納賢才以為己用；對臣民而言，得到君的重用，就要拚死效忠，“以死力應之”。這樣的關係就是上下相求而各有所得，“上下迴（通）實，此所以長又（有）令名於天下也”，“忠信情愛而實隨”。

當君臣不相和時，就有了亡國敗家的危險。君王不以重位實利勸誘天下賢才，導致小人在位，“群臣虛立（位），皆又（有）外志”，這樣的後果是君主舉措失當造成的。君臣不和也有可能是佞臣比周朋黨，“以奪君明”。此時，君主就必須施行刑罰，“以散其朋黨”。

帛書的君臣關係無疑具有法家、黃老學說的某些特點，但這並不能表明帛書是黃老學派的作品，下面試從儒、法、黃老所持的君臣關係思想的角度分析這個問題。

首先看看儒家的君臣關係。儒家的君臣關係是家庭中父子關係的社會性延伸（並不同於父子關係），在這種關係中，雙方均有一定的權利和義務，儒家固然尊君，但從孔子到孟子，再到荀子，都一貫地強調臣在道義上的獨立性，即臣雖不可逆君，但他可以選擇“不報無道”，可以“隱”。道義是君臣共同追求的最高價值，道義是君臣和同的基礎，當君王違反道義時，臣應該力諫勸阻。如《論語·八佾》：“定公問：‘君使臣，臣事君，如之何？’孔子對曰：‘君使臣以禮，臣事君以忠。’”這是一種對等的關係。又《論語·憲問》子路問事君，子曰：“勿欺也，而犯之。”在儒家的思想中，臣對君並不是一味地順從，如

果一味順從則成了“欺”君，臣依循道義而有權利也有義務“犯”君。郭店簡中有一篇《魯穆公問子思》，對君臣關係闡發得較透徹，文章不長，試抄錄如下：

魯穆公問於子思曰：“何如而可謂忠臣？”子思曰：“恒稱其君之惡者，可謂忠臣矣。”公不悅，揖而退之。成孫弋見。公曰：“向者吾問忠臣於子思，子思曰：‘恒稱其君之惡者，可謂忠臣矣。’寡人惑焉，而未之得也。”成孫弋曰：“噫，善哉言乎！夫為其君之故殺其身者，嘗有之矣；恒稱其君之惡者，未之有也。夫為其君之故殺其身者，效祿爵者也。恒[稱其君]之惡者，[遠]祿爵者也。[為]義而遠祿爵，非子思，吾惡聞之矣。”^①

此外，《孝經·諫爭章》的論述也很好地體現了儒家對君臣關係的思考。它對“爭臣”極為推崇，認為“臣不可以不爭於君”。忠臣實際上以道義為其人生的最高價值，而非爵祿。這也許只是儒學的代表觀點之一，《禮記·緇衣》就談到了爵祿的作用：

子曰：“政之不行也，教之不成也，爵祿不足勸也，刑罰不足恥也。故上不可以褻刑而輕爵。《康誥》曰：‘敬明乃罰。’《甫刑》曰：‘播刑之不迪。’”^②

綜合來看，儒學並不是對爵祿棄之不談，而是認為臣服從君王的目的是弘揚道義。孟子非常強調臣在君王面前的獨立人格，認為“民為貴，君為輕”，甚至說“聞誅一夫紂矣，未聞弑君

① 李零：《郭店楚簡校讀記》，第85頁。

② 郭店簡《緇衣》最後一句引文作：《呂刑》：“播刑之迪。”

也”。到了戰國中後期的荀子，他在論述君臣關係時，談到了君以爵祿、慶賞厚利勸誘賢臣，如：“請問為政，曰：‘賢能不待次而舉……勉之以慶賞，懲之以刑罰。安職則畜，不安職則棄。’”^①荀子還說：

量能而授官，皆使其人載其事而各得其所宜。上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為士大夫，是所以顯設之也。修冠弁衣裳，黼黻文章，琱琢刻鏤，皆有等差，是所以藩飾之也。故由天子至於庶人也，莫不騁其能，得其志，安樂其事，是所同也。衣煖而食充，居安而游樂，事時制明而用足，是又所同也。若夫重色而成文章，重味而成珍備，是所衍也。聖王財衍以明辨異^②。

這段話與荀子隆禮義有關，但也反映出他在論述君臣關係時，關注到了道義之外的爵祿、慶賞等因素，這與帛書所說的“夫忠信請（情）愛而實弗隨（隨），此鬼神之所疑也”在思想上是相通的。也就是說，帛書和荀子都指出了君臣之間的和同關係可以通過爵位、服飾、官祿等表面的形式體現出來，這是二者之間的共同點。不同的是，荀子的這種思想能與他的“隆禮”相貫通，帛書雖然有一句“君之為爵、立賞慶也，若體（禮）執然”，但關於禮，帛書實際上涉及得非常少。

總之，儒家在討論君臣關係時，對君、臣的要求是不同的，君主要重賢才，賞爵祿，而臣則要忠於道義，不屈從於君權。帛書《繆和》、《昭力》兩篇中的君臣關係完全符合儒家的思想。

① 《荀子·王制》，《諸子集成》本，第94頁。

② 《荀子·君道》，《諸子集成》本，第156頁。“珍備”，俞樾認為當作“備珍怪”，甚是。

道家、黃老都以為人道需要取法於天道，將許多自然法則推展到人類社會中的各類關係。例如，在黃老學說中，君王如同天地，生育萬物，臣則如同各類生物一樣，賴天地而存，其人格也以卑順為主。天生萬物而不有，是以黃老學說所讚頌的君道就是“兼愛無私”^①、以無為上；臣則要仰仗君王的施捨以生存，如同萬物之於天地。因此，在黃老學說中，宇宙中的自然規律要勝於人類社會本身的規律，人非常渺小，臣在君王的面前只是趨利之徒，並無多少自我意識。所以在論及君臣關係時，黃老學說着重闡述君王如何駕馭臣屬，如何提防君臣易位，但卻很少論及臣屬如何對待自己與君王之間的關係，也很少關注個體的獨立人格。

對於法家而言，君臣關係是一種權力上的對立關係，將道家學說中的某些特點推向了極致。《韓非子·二柄》：

明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。

何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。為人臣者，畏誅罰而利慶賞。故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣^②。

在韓非子眼裏，君臣只有利益上的關係，而沒有道德倫理上的聯繫。他還認為：

人主有二患，任賢則臣將乘於賢以劫其君，妄舉則事沮不勝。故人主好賢，則群臣飾行以要君欲，則是群臣之情不效，群臣之情不效則人主無以異其臣矣……人臣之情，非必

① 黃老的“兼愛”與墨家不同，後者的“兼愛”有消除等差的含義，而前者僅指君王當效法天地，覆載無私。請參見魏啟鵬《馬王堆漢墓帛書〈黃帝書〉箋證》，第28頁。

② 《韓非子》，《諸子集成》本，第26頁。

能愛其君也，為重利之故也^①。

因此，韓非子提醒君主主要處處警惕大臣尾大不掉：

黃帝有言曰：“上下一日百戰。”下匿其私，用試其上；上操度量，以割其下。故度量之立，主之寶也……為人君者數披其木，毋使木枝扶疏。木枝扶疏，將塞公閭，私門將實，公庭將虛，主將雍圍……^②

法家的君臣關係非常緊張，雙方始終在算計對方。《荀子·解蔽篇》批評莊子“蔽於天而不知人”，黃老、法家的君臣關係也有類似傾向，即強調兩者之間關係的自然屬性，而輕視其倫理屬性。

帛書雖然反復強調君以爵賞厚利勸誘賢臣，賢臣至死效忠君主，但是它屢次論及謙德，認為“夫務尊顯者，其心又（有）不足者也。君子不然，矜焉不[自]明也”，而下面的一段話更清楚地表明了它的意圖：

張射問先生曰：“自古至今，天下皆貴盛盈。今《周易》曰‘嗛，亨，君子又（有）冬（終）’，敢問君子何亨於此乎？”子曰：“所問是也。□□□□□□執死爵立（位）之尊，明厚賞慶之名，此先君之所以勸其力也宜矣。彼其貴之也，此非耶（聖）君之所貴也。”

① 《韓非子》，《諸子集成》本，第28—29頁。

② 《韓非子》，《諸子集成》本，第34—35頁。

很明顯，“先君”與“聖君”代表同一事物的不同層面^①，即物質層面和精神層面。爵位利祿是君對臣的物質獎賞，不以“盛盈”為貴是君與臣的共同價值追求，或在精神修養方面的共同目標。“先君”和“聖君”之別令人想到荀子的“先王”和“後王”，兩者之間是否存在某種聯繫，目前還不敢妄論。

綜合以上分析，帛書雖然在君臣關係上受到法家或黃老學說的影響，但卻不能將它歸於這兩個學派中的任何一個。

第二，個人修身。在個人行為上，帛書突出了趨時、謙卑、輕言重行、勤勞、好學、守恒。在第一章論《渙·九二》爻辭時，帛書就點出了君子趨時的思想，認為“古之君子，時福至則進取，時亡則以讓”。黃老固然有順四時的思想，但這種思想具有悠遠的文化傳統，並不為黃老獨有。周的祖先長於農耕，農作必須依天時而行，因之周的禮儀制度有着濃厚的農耕色彩。比如周王非常重視的藉禮，它就是為了鼓勵農耕。《禮記》、《周禮》等書所載君王的各種行為，如狩獵、興土功、施刑罰等都須在一定的季節進行，不能與天時相悖。以繼興周之禮樂文明為己任的儒家不能不繼承它對“時”的重視。《中庸》：“君子而時中”，《論語》中也強調驅民以時，人應該就於有道之國，這背後都有着趨時求福的文化傳統。

①（韓）林亨錫《帛書易傳〈繆和〉篇的思想》一文認為：“‘聖君’是代表理想，即指‘理想型’；‘先君’是代表現實，即指‘現象’。即‘先君’意味着‘現實當政的人’。”“但另一方面激烈要求，繼承先君的今王像古代‘聖君’效法天地之謙道，治理天下……但是，這位先生一方面肯定現實政治的不得已性，自然不得不承認現實政治上的一些權術。”其實這中間沒有什麼“不得已性”，君主利用高官厚祿勸勉賢臣，並不意味着君、臣就沒有了精神上的共同追求。以爵祿慶賞鼓勵下臣，這是人之常情，不能一概視為權術。荀子在講慶賞時，也在講禮義道德，兩者沒有“現實”與“理想”之間的那種衝突，以物質鼓勵和道德規範來比擬兩者之間的關係似乎更為恰當。林文參見《國際易學研究》第四輯，華夏出版社，1998年。

帛書還多次論及謙卦爻辭，對謙德再三致意，認為君子、聖人應該謙卑處世，“耶（聖）人不敢又（有）立（位）也，以又（有）知為无知也，以又（有）能為无能也，以又（有）見為无見也，憧焉无敢設也”。這樣的謙卑思想確實與道家有共同之處，但是，論及謙時，我們應該明白，貴謙的思想淵源久遠，儒家和道家共享這些資源。《說苑》、《韓詩外傳》等都有關於謙德的論述，有的還出自“孔子”之口，可見，強調“謙德”並不關係到學派問題^①。但是，在闡發《謙·九三》“勞謙，君子有終，吉”時，帛書引用了禹的故事，大致是說他的勤勞。這一點卻是關係到學派問題。無論法家，還是黃老學派，都認為君主主要持要而治，要運用深藏不露的智謀控制局勢，並不支持君主萬事親為。所以帛書不太可能是這兩家的作品。

在謙卦之外，帛書還多次討論恒卦，恒守其德同樣是儒家的思想主張之一，《論語》中就有孔子關於“恒”的論述。當然，“恒”在道家的思想中也是一個較為重要的概念，一般用來指恒久不變的道，或規律。在討論蒙卦卦辭時，帛書強調了學習的重要性，認為“君子於仁義之道也，雖弗身能，剋（豈）能已才（哉）。日夜不休，冬（終）不卷（倦），日日載載，必成而後止”。在《繆和》篇的最後，“仁”、“義”、“道”等概念再次被提了出來：“《易》曰‘童童往來’，仁不達也；‘不克征（征）’，義不達也；‘其行塞’，道不達也；‘不明晦’，明不達[也]。□□□□□□□□□□□□善’，義達矣；‘自邑告命’，道達矣；‘觀國之光’，明達矣。”可見仁義、道義仍然是關注的焦點。帛書還提到了《詩》、《書》等對於修身的必

①（韓）林亨錫：《帛書易傳〈繆和〉篇的思想》。

要性，如“明以察乎人之欲亞（惡），《詩》《書》以成其慮”。

《要》篇說“文王仁，不得其志以成其慮”，《詩》、《書》與《易》有着相同的作用。在闡述觀點時，帛書曾兩次引用《詩經》中的詩句，這也是比較典型的儒家著述形式。

帛書強調學習的重要性，而且將仁義設定為學習的終極目標，這必定是儒家的思想。《昭力》篇認為《易》有卿大夫之義、國君之義、商夫之義、戎夫之義、處女之義，乃至《易》對現實社會中各類角色都有實用意義，這是在強調將《易》作為經典學習的重要性。《繆和》說“《易》，明君之守也”、“《易》，上聖之治也”、“《易》，聖君之所尊也”等，這又是強調作為經典文獻的《易》至於治國安邦的權威性。視學習為追求道義的手段，而且學習的對象又是經典文獻，具有如此思想特徵的作品應該歸於儒家。

第三，對於戰爭的態度。這方面的思想主要體現在《昭力》篇中，“上正（政）衛國以德，次正（政）衛國以力，下正（政）衛[國]以兵”；“上正（政）衛兵而弗用，次正（政）用兵而弗先也，下正（政）銳兵而後威。幾兵而弗用者，調愛其百生（姓）而敬其士臣，強爭其時而讓其成利。文人為令，武夫用國”；“是故君以愛人為德，則大夫共（恭）惠（德），將軍禁單（戰），君以武為德，則大夫薄人矣”。帛書講究以德服人，懷柔遠人。這種思想與儒家思想完全一致。眾所周知，孟子有所謂的王、霸之分，其中的標準之一就是王以仁義服人，霸主以兵力服人：“以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大。”《荀子》有《議兵》一篇，專門闡述了荀子的戰爭思想：

孫卿子曰：“不然，臣所聞古之道，凡用兵攻戰之本，

在乎壹民。弓矢不調，則羿不能以中微；六馬不和，則造父不能以致遠；士民不親附，則湯武不能以必勝也。故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已。

又說：

堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王皆以仁義之兵行於天下也，故近者親其善，遠方慕其德。兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。

儒家一般對戰爭抱一種消極的態度，所以當衛靈公問陣時，孔子非常不客氣地說自己“未曾學也”。孟子認為“春秋無義戰”、“仁人無敵於天下”，他甚至說：

有人曰：“我善為陳，我善為戰。”大罪也。國君好仁，天下無敵焉。南面而征北狄怨，東面而征西夷怨，曰：“奚為後我？”武王之伐殷也，革車三百兩，虎賁三千人。王曰：“無畏，寧爾也，非敵百姓也。”若崩厥角稽首。征之為言正也，各欲正己也，焉用戰^①？

從戰略上講，儒家一貫持有防守性的戰略，不強調主動進攻和先發制人，它的講武修兵主要是為了防禦。在戰爭中，儒家喜談不戰而屈人之兵，反對殺戮。這就是所謂的先禮而後兵。但法家、黃老都不同於此。法家重耕戰，在法家作品中，可以發現他們的大部分主張的最終目的，就是聚合人力，以求戰場上的勝利。黃老比法家要柔和，但同樣對戰爭採取主動的姿態，因為在黃老的

① 《孟子·盡心下》。

理論中，有道德，就有刑殺，這是天經地義的行為。如《黃帝書·經法·君正》：“因天之生也以養生，胃（謂）之文，因天之殺也以伐死，胃（謂）之武。[文]武並行，則天下從矣”；

“一年從其俗，二年用其德，三年而民有得，四年發號令……七年而可以正（征）”；“賦斂有度則民富，民富則有佁（恥），有佁（恥）則號令成俗而刑伐（罰）不犯，號令成俗而刑伐（罰）不犯則守固單（戰）朕（勝）之道也”。《四度》：“因天時，伐天毀，胃（謂）之武。武刃而以文隨其後，則有成功矣。用二文一武者王。”^①可以看出，黃老學說雖注意到了戰爭的正義性，不如法家嗜戰，但它視主動進攻為合乎天道，也非常強調如何聚集力量以備戰爭，還認為戰爭是必不可少的。

綜合各方面的情況，《繆和》、《昭力》兩篇帛書理應是儒家作品。

三、《繆和》、《昭力》的成書年代推測

依據上文的思想分析，兩篇帛書的成書時間應在戰國以後。在討論成書時間時，“黔首”這個詞不可不加以說明。“黔首”一詞至晚在戰國已經出現。李斯《諫逐客書》云：“今乃棄黔首以資敵國，卻賓客以業諸侯。”^②《戰國策·魏策·魏惠王死章》：“先王必欲少留而扶社稷，安黔首。”《韓非子·忠孝》：“古者黔首悅密蠢愚。”《禮記·祭義》：“因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則，百眾以畏，萬民以服。”《黃帝內經素問》卷八《寶命全形論》：“故鍼有懸布天下者五，黔首共

① 魏啟鵬：《馬王堆漢墓帛書〈黃帝書〉箋證》，中華書局，2004年。

② 見《史記·李斯列傳》。

餘食莫知之也。”《呂氏春秋》之《振亂》、《懷寵》、《大樂》等篇都用過“黔首”這個詞。

據《史記·秦始皇本紀》，秦“更名民曰‘黔首’”。
“黔”者黑也，這是為了與秦制尚黑相協調而作出的改動。在《秦始皇本紀》文中，“更名民曰‘黔首’”前後是敘述秦制的創立過程及其主要內容，秦始皇的目的是統一天下的制度。因此，我們找不到理由認為“更名民曰‘黔首’”就意味着“黔首”這個詞是秦一統天下後創造出來的，它僅表明“黔首”這個詞於秦始皇二十六年後遍及海內^①，稱民時不再用“民”字。

上舉諸書中都出現了“黔首”一詞，尤以《呂氏春秋》中最多，有學者認為這可能是加入了秦改制之後的用語^②。但事實上，在《呂氏春秋》中，“民”和“黔首”並用不悖。如《呂氏春秋·振亂》：“世主恣行，與民相離，黔首無所告愬”，“夫以利天下之民為心者不可以不熟察此論也，夫攻伐之事，未有不攻無道，而伐不義也，攻無道而伐不義則福莫大焉，黔首利莫厚焉”。如果經過調整，何以還用“民”字呢？成於統一之前的文獻中，“黔首”和“民”同用，這說明“黔首”一詞在秦統一之前就已經開始使用。

因此，“黔首”一詞並不能證明帛書成於秦統一天下之後。又考慮到帛書中出現了以下富有時代特色的文字，帛書成於戰國的可能性最大：

凡生於天下者，無愚知（智）賢不肖（肖），莫不願利達顯榮。（《繆和》第四行）

① 瀧川資言：《史記會注考證·秦始皇本紀》，北嶽文藝出版社，1999年。

② 梁卓弦：《易學考論》第61頁。

敢問於古今之世，聞學談說之士君子，所以皆牧焉勞其四枳（肢）之力，渴（竭）其腹心而索者，類非安樂而為之也。以但之私心論之，此大者求尊嚴顯貴之名，細者欲富厚安樂[之]實。（《繆和》第三十至三十一行）

自古至今，天下皆貴盛盈。（《繆和》第三十六行）

這些描述與戰國時代處士橫議、遊說之士縱橫捭闔的情況相當符合，與漢初崇尚道家的思想氛圍則有一定距離。從思想上說，帛書以儒為主幹，糅雜了一些法家、黃老學說的內容，而且有些內容又與荀子的思想相通。所以，帛書應當成於戰國晚期。

第三節 《繆和》、《昭力》的易學思想

從文本結構上看，《繆和》由三部分組成，首先是繆和等人與“先生”的問對，其次是“先生”的單獨論《易》記錄，最後是引用《易》之卦爻辭說明幾則歷史故事。《昭力》也由三部分組成，但它們之間的聯繫非常緊密，通過卦爻辭說明《易》有卿大夫之義、國君之義，甚至有“商夫之義”、“處女之義”等。

《繆和》篇末有篇名，但無字數的統計。《昭力》篇末有篇名，且有“六千”兩字。《繆和》有 71 行，每行約七十字；《昭力》有 14 行，每行字數與《繆和》相同，兩篇總計字數恰好是六千左右。雖然《繆和》中雜抄了幾則歷史故事，但兩篇帛書基本上還是師生問答的形式，而且它們分析卦爻辭的思路也相同，所以

它們應該是一卷帛書，只不過被分成了兩篇^①。有鑒於此，這兩篇帛書應該放在一起來討論。下文試圖從“視《周易》為治國、修身的經典”，“釋卦方法”兩個角度分析帛書的易學思想。

一、視《周易》為治國、修身的經典

當繆和向“先生”請教時，“先生”非常謹慎：“夫《易》，明君之守也。吾口口不達，問學不上與（歟）？恐言而貿易，失人之道，不然，吾志亦願之。”後來，先生還將《易》說成“上聖之治也”、“聖君之所尊也”。在《昭力》篇中，“先生”通過分析卦爻辭，說明《易》有“卿大夫之義”、“國君之義”，對“商夫”等人群同樣有價值。將《周易》說得如此重要，並不是因為它能預卜吉凶，而是它的卦爻辭包含了各種治國大義和修身要領。

不將《周易》視為卜筮之書，是兩篇帛書在易學思想上的最大特點。《禮記·經解》：

孔子曰：“入其國，其教可知也；其為人也，溫柔、敦厚，《詩》教也……絜靜、精微，《易》教也……《易》之失賊……絜靜、精微而不賊，則深於《易》者也……”

孫希旦《集解》云：“洗心藏密，故絜靜；探賾索隱，故精微……蔽於絜靜、精微而入於隱怪，故失之賊。賊，害也，謂害於正理也。”《禮記》實際上指出了象數與義理之間的矛盾：如果過於重視象數，則有可能忽略了對義理的闡發，這就是失之於“賊”。帛書不固守六十四卦的象數形式，而是通過詮釋字詞，

① 古書多單篇別行，想必《繆和》、《昭力》兩篇本來載於簡牘，當將它們抄在帛上時，因兩篇性質相類，是以在《昭力》之後總計兩篇字數，以示兩篇可合為一卷。

引用歷史故事，將《易》與修身治國的義理縫合在一起，這比較接近《禮記》所提出的“深於《易》者”。帛書《要》篇云：

子曰：“我復其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又口口者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。”

孔子認為習《易》有三種層次，即贊、數、德，巫止於贊，而史則止於數。孔子對自己的要求是“達乎德”。可以將“贊”理解成占卜中求卦的過程，這僅是作為卜筮之用的技術層面，在這種層面上，人屈服在神靈的威嚴之下，孔子認為僅止於此就是巫。“數”可能指按照《易》的操作程式，揲蓍求卦，分析卦爻辭，以求避禍就福。作為名詞的“數”在《說卦》中有變化的含義：“故《易》逆數也”，“逆”字，帛書作“達”，卜筮是運用天地之數，通過揲蓍完成數字演繹，得到陰陽之數。因此，“數”暗含了天地宇宙間的變化規律，“達乎數”是致力於探究天道（自然意義上）的效果。“數”固然要高於“贊”，但它仍然建立在崇拜天的宗教理念之上，天之自然屬性雖已經受到重視，但人性仍未得到充分闡發。“德”則不同，這個層次要求從《易》的文辭中觀得“德義”，而不是一時一地的吉凶，也不是天地間的萬象變化，“德義”是高於人事吉凶、天地變化的層次。從另一個角度看，“贊”、“數”實現了《易》的卜筮功能，“德”則要實現《易》的道德教化功能。在春秋時代，史官是精於《周易》的一個群體，他們雖然在解釋《周易》時有偏向道德的傾向，但他們終究沒有拋棄《周易》的卜筮功能，孔子將

自己與史、巫分開，也許就是以對待卜筮的態度為標準。帛書將《易》當作治國修身的經典，正是為了實現“觀其德義”的易學追求。

二、釋卦方法

釋卦有象數、義理兩種基本方法，它們也可以混和使用。《繆和》、《昭力》兩篇的釋卦方法與《二三子問》完全相同，都可以歸為易學中的義理一派。雖然在這三篇帛書中都可以看到對卦象的分析、變卦的運用（在分析謙卦時），但用得極少。

在這裏需要特意說明以史證《易》的方法。在易學史上，楊萬里等以史證《易》最為著名。帛書一出，它以史證《易》的方法立即引起了人們的注意，甚至被人形容為“開了以史證《易》的先河”。所謂“以史證《易》”就是通過引用歷史故事，將卦爻辭的義理點破。這是一種著述體例，也是先秦時代的一種用經方法。

在《左傳》、《國語》中，《詩》、《書》在言談中被引用得最多，如《左傳·成公十六年》：

（申叔時）對曰：“德、刑、詳、義、禮、信，戰之器也。德以施惠，刑以正邪，詳以事神，義以建利，禮以順時，信以守物。民生厚而德正，用利而事節，時順而物成，上下和睦，周旋不逆，求無不具，各知其極。故《詩》曰：‘立我烝民，莫匪爾極’……”

通過引用，說話者既強調了自己想要表達的意思，也表現出了自己對被引用文句的理解，而後者是服從於前者的，也就是

說，引用者並不一定是在利用《詩》、《書》文句的本意。因此，有引用，就會有斷章取義，如《左傳·襄公十五年》載君子謂：

楚於是乎能官人。官人，國之急也。能官人則民無覬心。《詩》云“嗟我懷人，寔彼周行”，能官人也。王及公、侯、伯、子、男，甸、采、衛、大夫，各居其列，所謂“周行”也^①。

所引詩句出自《國風·卷耳》，“周行”應指大道，“君子”斷章取義，曲解“周行”，以便確立自己的觀點。這樣的例子在《左傳》中並不少見，甚至將本為描寫男女之情的詩句用於外交場合，以表達己方的態度。由於他們的意圖不在於釋經，而在於引經自重，所以常常脫離被引用典籍的固有體系，以求表達之便。在《孟子》、《荀子》、《墨子》中，引用《詩》、《書》的例子舉目皆是，如：

故曰君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。《詩》曰：“物其有矣，唯其時矣。”此之謂也^②。

這種論說方法嚴格說來其實是著述之法，而非釋經。在說理性質的文章中，引經典文句的同時，還常引用歷史故事，比如：

是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也，故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。《詩》曰：“淑人君子，其儀不忒。”此之

① 這種對“周行”的解釋影響深遠，後來的魯詩、毛詩均同此說。

② 《荀子·不苟》。

謂也^①。

萬章問曰：“宋，小國也。今將行王政，齊楚惡而伐之，則如之何？”孟子曰：“湯居亳，與葛為鄰……葛伯率其民，要其有酒食黍稻者奪之，不授者殺之。有童子以黍肉餉，殺而奪之。《書》曰：‘葛伯仇餉。’此之謂也。為其殺是童子而征之……”^②

上述例子中，我們可以看到《詩》、《書》文句被引用以便概述這則故事或點明其意義，重申作者的意見。在很多文獻中，《周易》中的文字也以這種方式被引用。《呂氏春秋·慎大覽》中就有一例：

武王勝殷，得二虜而問焉。曰：“若國有妖乎？”一虜對曰：“吾國有妖，晝見星而天雨血，此吾國之妖也。”一虜對曰：“此則妖也，雖然，非其大者也。吾國之妖甚大者，子不聽父，弟不聽兄，君令不行，此妖之大者也。”武王避席再拜之。此非貴虜也，貴其言也。故《易》曰：“愬愬，履虎尾，終吉。”^③

上引《呂氏春秋》文並不以釋《易》為目的，但讀者可以依據它所說的歷史故事，推斷出所引《易》之文辭的意義。通過上述分析，可以看出“以史證《易》”與中國古代的著述體例，以及《周易》的經典化有關。所謂的“以史證《易》”，當初只是一種著述體例，是一種引用經典的習慣方式，著述者的本意僅在

① 《荀子·議兵》。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 此處引用的是《履·九四》爻辭，通行本作：“履虎尾，愬愬，終吉。”

於證明自己，或通過這種方法提煉出某種意義，而非“以史證《易》”。但是，在讀者看來，在這樣的著述方式中，“史”、“易”是可以互證的（如果在分析卦爻辭的過程中引用歷史故事，則史事就成了單純的論據）。正因為這種體例中的歷史故事兼具解釋經典的功能，所以它引起了專門解釋經典者的注意，他們有可能收集這種例子編入釋經性質的作品。

在先秦時代，另有一種以歷史故事解釋經典的釋經模式。上文引用的《孟子》一例中，孟子通過講述歷史故事，回答了萬章的問題。這段引文中有一句“《書》曰：‘葛伯仇餉。’此之謂也”，“葛伯仇餉”出自《商書·仲虺之誥》，孟子所講的歷史故事實際上可以看作是對“葛伯仇餉”的解釋。以歷史事件釋經是戰國時代的一種常見方法^①，《左傳》是應用這個方法的典範之作，《韓非子》某些篇章的編寫也有可能受到了這種模式的影響。《韓非子》中的《外儲說左上》、《外儲說左下》、《外儲說右上》、《外儲說右下》四篇均采用先經後傳的體例撰成，所謂的“傳”都是一些歷史故事。比如《外儲說左上》的經文共有六段，在六段經文之後，依其順序列有數個歷史故事，全篇的結構大致如下：

- （一）明主之道。如有若之應密子也……
- （二）人主之聽言也，不以功用為的……
- （三）挾夫相為則責望……
- （四）利之所在，民歸之……
- （五）……

^① 湯一介：《論中國先秦解釋經典的三種模式》，《北京行政學院學報》，2002年第1期。

(六) ……

右經

(一) 宓子賤治單父，有若見之曰……

楚王謂田鳩曰……

(二) 宋人有請為燕王以棘刺之端為母猴者……

(三) ……

(四) ……

(五) ……

(六) ……

全篇可以分成經、傳兩部分，“傳”中的數個歷史故事對應一則經文，經文中有歷史故事的簡概。這種體例明顯是模仿釋經方法，《韓非子》作於戰國後期，這說明在戰國後期，以史事釋經的方法對當時的著述體例產生了一定的影響。

現在所說的“以史證《易》”實際上包括兩種形式：一種是在解說《易》的過程中引用歷史故事，如《二三子問》解釋鼎卦時引用晉厲公餓死的故事，《繆和》解釋困卦時引用秦繆公等人的故事，引用大禹的故事解釋謙卦等；另一種形式則與上引《呂氏春秋》的例子完全一致，《繆和》的後半部分也是這種體例。前一種或許與釋經模式有關，後一種則未必。如上文所述，後一種歸於先秦時代人們普遍使用的著述方法更為恰當，因為它並不是以釋經為目的，這種著述方法可以稱之為“經史互證”，經典之言精要簡練，其義深奧，史事具體，兩者結合，既提煉出了史事中的大義，又闡明了經典。子曰：“我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。”“經史互證”有如將“空言”與“行事”相融合。

由體例的分析可知，《繆和》後部分所載幾則歷史故事與前一部分來源不同，這說明古書中的一些編輯性作品，其材料往往有不同的來源，編者將它們編輯在一起雖然有一定的根據，但也有一定的隨意性。

餘論 帛書《二三子問》諸篇的內部聯繫

在《二三子問》諸篇公布之初，有人認為它們不是同一學派的作品，非一家之學。事實上未必如此。通過對幾篇帛書的認真分析，可以發現它們存在很多的聯繫，它們應該是一家之學，來自同一個易學學派。

在分析《易之義》論述乾、坤兩卦的內容時，筆者已經指出它與《二三子問》的相關內容基本相同。在論述渙卦時，《易之義》與《繆和》也有相同的地方^①，《繆和》還有與《二三子問》相同的地方。如《二三子問》在解釋《乾·九三》爻辭時提到了“時”：“此言君子務時，時至而動□□□□□屈力以成功，亦日中而不止，時年至而不淹。君子之務時，猶馳驅也，故曰‘君子終日鍵鍵’。時盡而止之以置身，置身而靜，故曰‘夕沂若厲，無咎’。”《繆和》開篇釋渙卦時也講到了“時”：“渙者，散也。賁階，幾也，時也。古之君子，時福至則進取，時亡則以讓，夫福至而能既焉，□走其時，唯恐失之，故當其時而弗能用也……”兩篇說的都是“務時”，“時”既可以指天時，也

^① 參見《〈繆和〉釋卦分析》一節。

可以指通常意義上的時機。《周易》本為卜筮書，趨吉避害本質上就是趨時、“務時”，兩篇帛書以“時”之義釋不同的爻辭，都抓住了《周易》的精義。《繆和》在釋困卦時說：“此取人之所重言也。”其後引用湯、文王、秦繆公等人的事跡說明人在困境中當堅持一貫的理想，要相信人事如天有陰陽明晦一樣，有困境也有達境。因此，這裏的“重言”有行重於言、惜言的意思。

《二三子問》在解釋坤卦六四時說：“此言箴小人之口也。”同樣有惜言的意思。在釋謙卦卦辭時，《二三子問》曰：“天亂驕而成謙，地僻驕而實謙，鬼神禍福謙，人亞驕而好[謙]。”《繆和》則曰：“天道毀盈而益謙，地道銷[盈而]流謙，[鬼神害盈而福謙，人道]惡盈而好謙。”兩篇帛書只有文字上的小異，而且它們都在分析謙卦時採用了象數，前一篇分析了謙卦是上坤下艮，後一篇則用變卦，謙初六變為明夷之初九，然後再釋明夷的上下卦象。事實上，帛書《二三子問》諸篇很少在釋卦時使用象數。帛書在解釋《中孚·九二》時表達的意思也有相通之處，

《二三子問》：“其子隨之，通也；昌而和之，和也。曰和同至矣。‘好爵’者，言耆酒也。”《繆和》從君臣的角度闡釋文義：“君者，人之父母也；人者，君之子也。君發號出令，以死力應之，故曰‘其子和之’……夫爵祿在君在人口君不徒□□□□臣□□其人也，訢焉而欲利之；忠臣之事其君也，驩然而欲明之。驩訢交迴（通），此取（聖）王之所以君天下也。”兩篇都從中挖掘出了“和同”之義。在釋《鼎·九四》時，《二三子問》和《要》都指出了“不勝任”的含義。釋《蹇·六二》“王臣蹇蹇”時，《二三子問》有“見幾而務之”，“務幾者，成存

其人，不言吉凶焉”，《要》篇也說到了“見幾”。

此外，梁韋弦先生還指出了帛書《易傳》五篇之間的一些內部聯繫，如《易之義》在論乾、坤時有“是故文人之義，不待人以不善，見亞墨然弗反，是胃以前戒後，武夫昌慮，文人緣序”一小節，這裏提到了文人、武夫。《昭力》也提到了文人、武夫：“文人為令，武夫用國，脩兵不解，卒伍不固，權謀不讓，怨弗先昌。”梁先生認為文人、武夫“最早見於《詩經》，其後很長的歷史時期中幾不見於傳世文獻，至東漢王充《論衡》中始多次使用。像這樣東漢之前使用頻率如此之低的詞語，同見於帛書易傳的《易之義》與《昭力》兩篇，可能說明兩篇之間是有聯繫的”。此外，《二三子問》、《易之義》、《要》都提到了“五行”，《二三子》與《易之義》對《坤·初六》爻辭的解說又都講到“天時”、“歲”與“天氣”、“歲之義”。可見兩篇作者的知識與思想觀念是一致的^①。這些看法都是很有道理的。

上面都是帛書在釋卦時的相同或相近內容，下文將從解易風格、憂患意識等方面加以補充。從《二三子問》到《昭力》，義理為主的解易思想一以貫之，而且所闡發的義理多數時候建立在文字訓詁、字義引申的基礎上，這是它們屬於一家之學的最好證明。帛書並不是完全不用象數，除了在分析謙卦時用了象數之外，在《易之義》中，有些內容也涉及象數。但象數在帛書《易傳》中始終不占主要地位，在分析卦爻辭時，慣常使用的都是文字訓讀，闡明義理。易學有象數、義理兩大流派，但兩者關係非常緊密，象數之學不能不談義理，義理之學也需建立在象數的基

^① 梁韋弦：《帛書易傳五篇之間的聯繫及其成書年代問題》，《易學考論》，黑龍江人民出版社，2005年，第62—69頁。

礎上。京房是漢代象數易學的重鎮，但他的象數易學在義理上服務於儒學的價值觀；王弼是魏晉義理易學的巨擘，雖然高舉掃象言意的大旗，但是他在《周易略例》中仍要分析爻位。帛書易學在整體風格上當然應歸於義理之學，但與以王弼為代表的義理之學相比，帛書的義理之學與象數的關係更加疏遠。《繫辭》說“易有聖人之道四焉”，其一就是“以言者尚其辭”，帛書的義理之學就是“尚其辭”。這種義理之學與孔子的易學理念非常切近，應是儒家易學中的中堅力量。孔子認為《周易》有“古之遺言”，研究它是為了“觀其德義”，而不是為了占筮之用。在《禮記》等文獻中保留的言《易》記錄中，孔子的解《易》風格就是取其文辭，而去其象數。漢初，丁寬作“易傳”，只是“訓詁舉大義”，與帛書的易學也是非常相似的。因此，從孔子到帛書以及漢初易學，基本上可歸為義理之學。

帛書《易之義》有濃厚的憂患意識，這是顯而易見的，三陳九德和“易之用也，殷之無道，周之盛德也。恐以守功，敬以承事，知以辟患”都顯露出了憂患意識。在《要》篇中，殷周之際的歷史被再次提出：“文王仁，不得其志以成其慮，紂乃無道，文王作，諱而辟咎，然後易始興也。”還說：“故易剛者使知懼，柔者使知剛，愚人為而不忘，敝人為而去詐”、“君子安不忘危，存不忘亡”等等。《要》篇以一半的篇幅闡論了損、益二卦，以“損益之道，足以觀得失矣”結尾，其中也包含着憂患意識，恐懼修省。其他幾篇雖沒有明顯的憂患意識，但它們都借卦爻辭論述了尊賢尚才的治國之道。在分析《二三子問》的解易思想時，本書就已經指出它的尊賢、重民，這裏就不再重複。《繆和》在利用卦爻辭分析君臣關係時，再三強調君對臣要“忠信情

愛而實隨”，《昭力》在辨析《易》有大夫之義時說：“昔之善為大夫者，必敬其百姓之順德，忠信以先之，脩其兵甲而衛之，長賢而勸之。”在說《易》有國君之義時說：“昔之君國者，君親賜其大夫，親賜其百官……是故君以愛人為德，則大夫共惠，將軍禁戰。”

另兩篇帛書《易之義》和《要》比較重視概念的操作和運用，它們所闡發的義理也是完全相通的。《易之義》強調了剛柔並濟，其目的在於追求一種和諧的人生狀態，它希望人事的發展在這種狀態中得以實現。《要》篇的“損益之道”認為紛繁世事的背後始終存在着此消彼長的規律，掌握了這個規律便能執簡馭繁，達到“得一而群畢”的境界。事實上，損益就是陰陽之變的具體而微，“損益之道”就是陰陽之道，剛柔之道。因此，這兩篇帛書在論述過程中所使用的是完全相同的理論。

依據它們的內容，《二三子問》等五篇《易傳》可分成兩類，一類解釋卦爻辭，另一類從整體上剖析易理。這兩類作品相互補充，形成一個既有理論建構又有具體分析的易學體系。這個體系再加上帛書《繫辭》、帛書六十四卦，就在文本上形成了完整的經傳結構。但這個體系可能是臨時拚湊而成的，因為帛書《繫辭》的很多內容都涉及筮法，它與帛書六十四卦的關係非常密切，而帛書《二三子問》等所引經文又與帛書經文有一定距離，有同有異，因此，帛書經文和《繫辭》可能來自另外的體系。

第八章

帛書《易傳》與荀子及漢初易學

第一節 荀子傳《易》質疑

帛書《易傳》繼承了孔門“不占而已矣”的易學思想，而荀子也有“善為易者，不占而已矣”一說，加之荀子曾居楚地，因而有荀子與帛書關係的討論。在很多方面，漢代經學與荀子的學問是血脈相連的，授魯詩的申公出自荀子門下，《春秋》的傳承也與荀子相關。在荀學史上，曾有荀子傳《易》的說法，如果荀子確實傳《易》的話，那帛書《易傳》與荀學的關係自會得到支持。

荀子與秦漢之際的諸經傳承關係甚密，清人汪中的《荀卿子通論》尤倡此說，但他對於荀子與《易》的關係還是持謹慎態度的，只是引劉向語：“荀卿善為《易》，其義亦見《非相》、《大略》二篇。”雖汪中認為荀子有功於諸經，但並不明言傳《易》^①。

^① 汪中：《荀卿子通論》，見王先謙《荀子集解·考證下》第15頁。《諸子集成》本，上海書店，1986年。

胡元儀則認為荀子“從馯臂子弓受易，並傳其學……由是漢之治《易》、《詩》、《春秋》者皆源出於荀卿”^①。後世之撰史者多認為荀子傳《易》，如馬宗霍的《中國經學史》^②、范文瀾的《中國通史簡編》均依清人成說^③。周予同也認為“荀子與《詩》、《禮》、《春秋》、《易》諸經的傳授，都有關係”^④。在六經與荀子的關係上，《易》相對於其他五經而言，情況要複雜。當然，也有學者持反對意見，如錢穆就認為：“謂由荀子傳孔門之經藝於漢，則非也。”^⑤徐復觀也不贊同荀子傳《易》的說法^⑥。下文試從荀子的思想體系、《易》的哲學思想以及先秦學術史幾個方面，對荀子傳《易》之說提出質疑。

據《史記·孟子荀卿列傳》：“荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信機祥……”^⑦在這種背景下，荀子“著數萬言而卒”。荀子對於“不遂大道而營於巫祝，信機祥”的時世極為不滿，而“易”恰是巫祝的手段之一。眾所周知，《周易》沒有被秦始皇列入焚燒範圍，只因為它是卜筮之書。《周易》的免於浩劫說明晚至秦統一之後，它作為卜筮之用仍是主流，在荀子生活的時代裏，情況更是如此。儘管《周易》在荀子之前就被有些儒家學派列為經典，但這並沒有改變它的卜筮性質。《荀子·勸學篇》云：

故《書》者政事之紀也，《詩》者中聲之所止也，《禮》

① 胡元儀：《荀卿別傳》，見王先謙《荀子集解·考證下》第29頁。

② 馬宗霍：《中國經學史》，上海書店1984年，第26頁。

③ 范文瀾：《中國通史簡編》修訂本第一編，人民出版社，1949年，第279頁。

④ 周予同：《周予同經學史論著選集》，上海人民出版社，1983年，第823頁。

⑤ 錢穆：《先秦諸子繫年》，河北教育出版社，2002年，第118頁。

⑥ 徐復觀：《中國人性論史》，上海三聯書店，2001年。

⑦ 司馬遷：《史記》卷七十四。

者法之大分、類之綱紀也，故學至乎《禮》而止矣。夫是之謂道德之極。《禮》之敬文也，《樂》之中和也，《詩》、《書》之博也，《春秋》之微也，在天地之間者畢矣^①。

又說：

百王之道一是矣，故《詩》、《書》、《禮》、《樂》之歸是矣。《詩》言是其志也，《書》言是其事也，《禮》言是其行也，《樂》言是其和也，《春秋》言是其微也……天下之道畢是矣^②。

荀子認為“《禮》、《樂》、《詩》、《書》、《春秋》”已涵蓋“天地之間”的一切，而“易”則被排除在外。在帛書《要》篇中有這麼一句：“而《詩》《書》《禮》《樂》不口百篇，難以致之。”意思就是《易》對那些志於求道者來說不可不學。《勸學》在《荀子》一書以及荀子的思想體系中占有重要地位，此篇沒有將“易”列入要求學習的經典文本足以證明荀子對《周易》的看法。在《勸學》之外，《荀子》一書中還有多處羅列經典，但多未包括《易》，只在《大略》說：“善為《詩》者不說，善為《易》者不占。”^③但這只是說明了荀子對於“易”抱着輕占筮重義理的態度，這是承自孔子的儒家傳統，這一點並不足以證明荀子傳《易》。

荀子與《易》在天人觀和人性論兩方面也存在差別，這些差別對於審視兩者之間的關係極為重要。首先來看兩者在天人觀上

① 《荀子集解·勸學篇》第7頁。

② 《荀子集解·儒效篇》第84—85頁。

③ 《荀子集解·大略篇》第333頁。

的不同主張。“天人相分”是《荀子》的一個重要命題，且荀子認為：

大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之；望時而待之，孰與應時而使之；因物而多之，孰與騁能而化之；思物而物之，孰與理物而勿失之也；願於物之所以生，孰與有物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情^①。

在這裏，荀子將人置於完全主動的地位。當然，荀子亦看到了“天行有常”，所以荀子又認為：

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深其人不加慮焉，雖大不加能焉，雖精不加察焉，夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參^②。

故大巧在所不為，大智在所不慮。所志於天者，已其見象之可以期者矣；所志於地者，已其見宜之可以息者矣；所志於四時者，已其見數之可以事者矣；所志於陰陽者，已其見知之可以治者矣。官人守天，而自為守道也^③。

在《天論篇》中，荀子在認識到天、地（自然環境）對人類社會之影響的基礎上，在天、地、人之間劃出了清晰的界綫。雖然荀子也使用了四時、陰陽等概念，但這只是他所沿用的對天、地規律的一種總結，且他並沒有將其推及人類社會，荀子的“天人相分”同時還主張應認識天、地（在認識天、地方面荀子具有很大

① 《荀子集解·天論篇》第211—212頁。

② 《荀子集解·天論篇》第205—206頁。

③ 《荀子集解·天論篇》第207頁。

的局限性)，因為人類不能脫離自然環境，要發展就需“制天命而用之”。

由於荀子的整個思想體系具有融合眾家的特點，所以他的一些主張有時顯得並不徹底或前後不一致，他的天人觀就是如此。在《不苟篇》中，荀子認為：“君子大心則天而道，小心則畏義而節”，“天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民”。從這些詞句來看，天人似乎是不相“分”的。但在認識一個思想家及其思想體系時，不能囿於一隅，在分析其某一主張時必須兼顧整個思想體系，只有如此纔不至於盲人摸象。儘管荀子的天人觀有其不徹底、不統一的地方，但在其整個思想體系中，荀子對“天”的觀照遠遠少於對“人”的觀照，而對“天”的重視也多緣於它是人類社會的外部環境之地位。

闡釋《周易》的《易傳》則不然。在《易傳》的體系裏，人類社會的制度、倫理乃至行為都須擬天而行的，而《易》則囊括了聖人對天地之道的所有認知，為人君者只需通過明習《易》理即能體察天地之道，並以此指導人類事務。雖然《易傳》之“天”也多是自然之天，但其地位卻要比荀子的“天”高得多。很難想象主張“天人相分”的荀子會接受《易傳》的天人關係理論。《易傳》與《荀子》的最大不同在於前者在宇宙觀上提出了一個重大的命題，即“《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦”。如上引《荀子》文所示，荀子對天的興趣僅限於“其見象之可以期者”的深度，因此，《荀子》一書中並不見完整的宇宙觀。帛書《要》篇所闡釋的易道包含了天、地、人諸道，這與荀子的天人觀也是有區別的。

最應注意的是，荀子是性惡論者，這與《易傳》思想的人性

論背景也是不同的。有學者曾從“性”、“命”概念入手討論兩者在人性論上的不同理念，其結論認為^①：

在“性”、“命”概念所表達的價值取向上，《易傳》也與思孟一派保持一致，而不與荀學同其脈絡。分析說來，《易傳》所堅持的無疑是思孟“盡性以俟命”的致思理路，而其所以要“順性”、“盡性”，乃是基於對“性”之為善的認定。相反，荀子倡“人之性惡”說，因此在他的觀念體系裏，“性”不可能是“盡”和“順”的物件，“從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴”，“性”只是“化”的物件，只有通過“化性而起偽”，人及其社會纔能臻於“正理平治”的善境。所以，“順性命之理”、“窮理盡性以至於命”之不能出自於荀學的話語系統亦是相當明顯的事情。

在帛書《易之義》中也有與通行本《易傳》相同的人性論，如第三十七行至三十八行有：“本生（性）仁義，所行以義（儀）剛柔之制也。”“窮理盡性以至於命”也出現在《易之義》中。

《要》篇的“順於天地之心”也與荀子的性惡論不同。因此，從人性論這個角度看，荀子傳《易》的可能性也是極小的。

綜上所述，荀子在人性論和天人觀兩方面特質鮮明，與《易傳》的觀點區別明顯。因此，荀子和《易傳》的關係並沒有後人所推想的那麼深。

通過《易傳》與《荀子》之間的比較，可以看出荀子的思想

^① 路德斌：《從“性”、“命”概念的演化看〈易傳〉的著作年代及思想淵源》，《周易研究》，2003年第1期。

與《易傳》在一些大原則上大異其趣。荀子的思想與《易經》的思想差異比與《易傳》的更大，因為《易經》雖含一些樸素的哲學思想，但主要是一本卜筮書，主要目的在於預測人間吉凶禍福，這些都是荀子反對的。儘管荀子的思想與《易》差別甚大，但兩者並不是完全對立的；相反，荀子在很多地方明顯是受到了《易傳》的影響，荀子是深通易學的，而這又是主張荀子傳《易》者的主要理由。其實，如能顧及荀子學術集眾家之長的特點，則不會因荀子通《易》去證明荀子傳《易》。

在《荀子》一書中，直接引《易》的地方共有四處，但都沒有對《易》進行總體論述，只是引及而已。這四處是：

《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下^①。

《易》曰：“復自道，何其咎？”《春秋》賢穆公，以為能變也^②。

故《易》曰：“括囊，無咎無譽。”腐儒之謂也^③。

有物於此，居則周靜致下……印印今天下之《咸》、《蹇》也^④。

荀子對於《易》的引用無疑是極少的，與他對於《詩》、《書》等

① 《荀子集解·大略篇》第326頁。

② 《荀子集解·大略篇》第328頁。

③ 《荀子集解·非相篇》第53頁。

④ 《荀子集解·賦篇》第315頁。對於此句的理解，歷來注家有異。王先謙引俞樾之說：“楊注非是，蹇當讀為攘，《方言》：攘，取也。雲行雨施，澤被天下，天下皆有取也。故曰：印印今天下之鹹攘也。下文‘德厚而不捐’即承此而言。若如楊注則與下意不貫矣。”此說可資參考。

的引用次數和倚重程度不可同日而語。至於《荀子》中有些思想與《易傳》有關係，這也是情理之中的事情。荀子不傳《易》卻未必不習《易》，荀子是先秦儒家之集大成者，《荀子》既是他的“推儒、墨、道德之行事興壞，序列數萬言”^①而成的，其中有與《周易》或《易傳》相通的地方並不能充分證明荀子傳《易》，《荀子》引《易》或說理之中有與《易》理相通之處，這只能是荀子傳《易》的必要條件，而非充分條件。

綜上，筆者認為荀子是不傳《易》的，主要是因為《易》與《荀子》在思想上存在極大差異，且《荀子》並不將它列為儒者的學習經典。因此，帛書《易傳》雖行於楚地，但與荀子的關係恐怕不深。馬王堆漢墓的年代是漢初，帛書大致反映了漢初易學的面貌，這與傳世典籍所見漢初易學的某些特點是相符的。

第二節 傳世文獻中的漢初易學

在帛書出土之前，研究漢初易學的材料非常少，所能依據的材料散見於《韓詩外傳》、《淮南子》、《新書》、《史記》等典冊。皮錫瑞著《經學通論》有一條“論漢初說易皆主義理切人事不言陰陽術數”^②，他的觀點就是從上述漢初書籍引《易》、釋《易》的事例中得出的，其中有幾條是帛書也涉及了的，摘錄如下：

《淮南子·繆稱訓》曰：“……故至德者，言同略，事

① 司馬遷：《史記》卷七十四。

② 皮錫瑞：《經學通論》，中華書局，1954年，第16—18頁。

同指，上下一心，無歧道旁見者，遏障之於邪，閑道之於善，而民鄉方矣。故《易》曰：‘同人於野，得涉大川。’”《齊俗訓》曰：“《易》曰‘履霜堅冰至’，聖人之見終始微言。”……《人間訓》曰：“今霜降而樹穀，冰泮而求穫，欲其食則難矣。故《易》曰‘潛龍勿用’者，言時之不可以行也。故君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎。終日乾乾，以陽動也，夕惕若厲，以陰息也。因日以動，因夜以息，惟有道者能行之。”……賈誼《新書·容經》曰：“亢龍往而不返，故《易》曰‘有悔’，悔者凶也，潛龍入而不能出，故曰‘勿用’，勿用者，不可也……”《春秋篇》曰：“故愛出者愛反，福往者福來，《易》曰‘鳴鶴在陰，其子和之’，其此之謂也乎！”董子《繁露·基義篇》曰：“《易》言‘履霜堅冰至’，蓋言遜也。”《精華篇》曰：“其在《易》曰‘鼎折足，覆公餗’，夫鼎折足者，任非其人也；覆公餗者，國家傾也。”……《劉向傳》稱：“《易》有鼎卦，鼎，宗廟之器，主器奉宗廟者，長子也。野鳥自外來，入為宗廟器主，是繼嗣將易也。一曰‘鼎三足’，三足，三公象，而以耳行，野鳥居鼎耳，小人將居公位，敗宗廟之祀，野木生朝，野鳥入廟，敗亡之異也……”

這些事例正如皮錫瑞的判斷，“不言術數”，可與帛書言易引為同調。清人吳翊寅《易漢學考》將西漢易學分為“訓故舉大義”、“陰陽候災變”、“章句守師說”、“彖象解經意”四派^①，他的這種分法太細，相互間的區別並不明顯，如“訓故舉大義”

① 吳翊寅：《易漢學考》，《續修四庫全書》總第39冊第113頁，上海古籍出版社。

與“章句守師說”就有重疊。易學一般大致可分兩個層面，即術的層面和學的層面。吳氏所說的“陰陽候災變”就是傾向術的層面，以《易》為一種決疑惑、卜吉凶的工具；學的層面又可分為治亂盛衰和修身持德，前者偏重實用，後者則是理論性的。整體風格上，帛書《二三子問》以下幾篇都是借《易》來討論治亂盛衰的，這應該是漢初易學的主要特色之一。

儘管前人已有整理，但漢初易學的面相仍然模糊，皮錫瑞、吳翊寅的論說都是依據傳世文獻中的零散材料所作的推測。據《漢書·藝文志》，《易傳周氏》兩篇、《服氏》兩篇、《楊氏》兩篇、《蔡公》兩篇、《韓氏》兩篇、《王氏》兩篇、《丁氏》兩篇、《淮南道訓》兩篇等作品大概都可以歸入漢初易學的範圍，這些書現在基本都已經亡佚了，只有《韓氏易傳》、《淮南道訓》還可能略有遺跡可尋。

據《漢書·藝文志》，《韓氏易傳》是韓嬰的作品，韓嬰另有《韓詩外傳》，至今猶存，共有十卷，中間大約有八處引用了《周易》的文字，現在人們對韓嬰易學的探索主要就是依據《韓詩外傳》中的相關內容。《韓詩外傳》討論困卦、謙卦以及損、益二卦的內容本書都已經引用過，它們都能代表《韓詩外傳》一書在易學方面的情況。《韓詩外傳》的易說不言象數，都是直引卦爻辭作為支持自己思想的依據。在體例方面，《韓詩外傳》與《繆和》非常相近，大都是在引用故事，或一段分析後引出《周易》的經文。前面已經說過，這種體例是先秦作品中的一個傳統，《孟子》、《荀子》都採用過這種體例，特別是《荀子》。

另外，《韓氏易傳》和《子夏易傳》的關係仍未有確論。有些學者認為《子夏易傳》的作者是孔子的弟子卜商，但又有學者

認為這本書其實就是《韓氏傳》，只不過是後來變更了書名而已。由於《漢書·藝文志》只載《韓氏傳》，並無《子夏易傳》，且《文苑英華》又有文字可證明《七略》有“《易傳》，子夏，韓氏嬰也”的內容，那麼就應是同書異名的情況^①。

雖然《淮南道訓》已經散佚，但今人仍可從《淮南子》中探尋漢初南方楚地的易學。《淮南子》直接引用《周易》的地方並不多，大約有十三處^②，它對乾之初九、九三、上九的理解與帛書《二三子問》極為相似，這在前文已經加以說明。《淮南子》至少還引用了同人卦辭、《屯·六三》、《屯·上六》、《坤·初六》、《坤·六三》、《坤·六四》、小過卦辭、《豐·上六》、《中孚·九二》以及孔子論損、益兩卦的事跡。《淮南子·人間》可能還引用了《序卦》：

動而有益，則損隨之，故《易》曰：“《剝》之不可遂盡也，故受之以《復》。”

類似的話《序卦》也有：“《剝》者，剝也。物不可以終盡剝，窮上反下，故受之以《復》。”《淮南子》可能就是引用的《序卦》，它對爻辭的理解也多可與“十翼”相通，它應該受到了“十翼”的影響^③。

① 詳細論述可參看余嘉錫《古書通例·漢志著錄之書名異同及別本單行》、李學勤《周易溯源》，巴蜀書社，2006年，第154—156頁。

② 近年討論《淮南子》易學的文章有：張濤《〈淮南子〉易學思想探析》（《孔子研究》，1999年第3期），高新民《〈淮南子〉易學思想簡論》（《陝西師範大學學報》，2002年第1期），梁章弦《〈淮南子〉引〈易〉論〈易〉考論》（《吉林師範大學學報》，2003年第1期），另外，劉大鈞《周易古義考》（《中國社會科學》2002年第5期）一文也有涉及，李學勤的《周易溯源》、徐復觀《兩漢思想史》（華東師範大學出版社，2001年）都有討論。

③ 李學勤：《周易溯源》，巴蜀書社，2006年，第160—166頁。

在另外一些漢初作品中，也有一些引《易》用《易》的例子，如陸賈的《新語》、賈誼的《新書》等，有學者曾專門研究漢初易學的發展，認為：

陸賈、賈誼、韓嬰他們並不否認《周易》的宗教巫術功用，其思想也曾對京房等象數易學家有過某種啟示和影響。但就治《易》的基本風格和旨趣而言，則是沿着《易傳》所代表的人文化、哲理化的方向發展，並主要以《易傳》解經，注重闡發易學的道德訓教意義。賈誼於此表現得最為突出。他喜歡以《易》占筮吉凶，但又明確強調這一舉動是以義理為根據的，或者說是為闡發義理服務的^①。

無論是《韓詩外傳》，還是《淮南子》、《新書》、《新語》，它們都不是專門的釋經作品，它們雖然引用了《周易》經傳文字，但並沒有系統釋經，引用經文的目的是為了論述自己的思想。由於這些書所論述的思想可以不依賴象數，所以它們對《周易》經文的理解也常常不關象數，只是借重《周易》經文的字面意義。《繫辭》說“易有聖人之道四焉”，其中之一是“以言者尚其辭”，《韓詩外傳》等引《周易》論理，正是“以言者尚其辭”的體現。

帛書《二三子問》等同樣是“尚其辭”，通過文字訓詁、字義引申，將儒家思想融入對經文的解釋當中。帛書五篇《易傳》與漢初易學不僅在整體風格上有重義理、輕象數的特點，而且在對一些卦爻辭的解釋上也有相同之外，本書在分析《二三子問》等篇時就多次引用了《韓詩外傳》、《淮南子》、《新書》等典籍的

^① 張濤：《漢初易學的發展》，《文史哲》，1998年第2期。

相關內容。從時間上看，帛書不避文帝劉恒之諱，應該早於《韓詩外傳》等書，韓嬰等人知道一些帛書《易傳》的內容也不足為奇。從地域來看，帛書《易傳》是南方楚地的易學，而淮南王劉安也在楚地，賈誼到過長沙，他們都有可能接觸到帛書《易傳》^①。但漢初易學有一條隱而不發的綫索，那就是上文所引張濤先生所說的“陸賈、賈誼、韓嬰他們並不否認《周易》的宗教巫術功用，其思想也曾對京房等象數易學家有過某種啟示和影響”。在分析帛書易傳與《繫辭》的成書問題時，筆者也曾指出田何一系易學實際上也精通卜筮。而帛書《易傳》對於卜筮的態度更為決絕，它對六十四卦的解釋主要依賴字義引申，忽視六十四卦的特殊形式以及它們之間的關係。如果將帛書《易傳》置於整個漢初易學中考量的話，帛書《易傳》的影響是非常有限的，它被埋葬之後就極有可能會失傳。

① 參見陳松長《馬王堆帛書藝術概述》（陳松長主編《馬王堆帛書藝術》，上海書店出版社，1996年）：“帛書的抄寫年代，根據帛書中的避諱情況和帛書中既有的明確紀年……可以推斷，馬王堆帛書的抄寫年代大致在秦漢之交至漢文帝十二年之間。”賈誼到長沙時當漢文帝五年，賈誼是有機會看到帛書內容的。

餘 論

一、出土文獻研究方法和態度的思考

在傳世文獻中，孔子言論主要集中在《論語》、《孔子家語》、《孔叢子》等書中，另外在《孟子》、《荀子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《說苑》中也有不少。清代學者為研究便利，曾輯有《孔子集語》一書^①。

上述文獻中，《孔子家語》、《孔叢子》兩書備受質疑，在大多數情況下被視為偽書^②，但事實上並沒有這麼簡單。河北定縣漢簡中有被整理者命名為《儒家者言》的文獻，其中的一些內容

① 據孫星衍輯《孔子集語》嚴可均序，魏晉以來，先後有下列輯錄孔子言論的作品：梁武帝《孔子正言》二十卷，王勃《次論語》十卷，以上兩種“皆不存見”；楊簡《先聖大訓》十卷，薛據《孔子集語》二卷，潘士達《論語外篇》二十卷，曹廷棟《孔子逸語》十卷。孫氏書凡十七卷，其後有王仁俊為之作《孔子集語補遺》，增補七十七條。此後，李茲然作《孔子集語補遺商正》，再補八十九條。今人郭沂《孔子集語校補》，又有所增補，將此前三書沒有采錄的《孔子家語》、《孔叢子》等七種書裏孔子的言論輯入，且收入兩種新近出土的帛書材料。

② 見《四庫提要》。另《四庫全書》收有《家語辨證》等書，孫志祖的書對《孔子家語》與《說苑》、《韓詩外傳》、《大戴禮記》的關係細加辨析。

與《說苑》、《孔子家語》所載基本相同^①。由於這批文獻的出土，《家語》及《說苑》的價值似乎有重估的必要。在上個世紀的疑古風潮中，《論語》亦未逃脫被懷疑的命運^②。所幸地不愛寶，在定縣漢簡中還發現了《論語》^③，這大致能證明疑古者的一些論斷是言過其實的。另外，在馬王堆帛書中，也載有很多孔子的言論，上海博物館從香港文物市場購回的楚簡中也有許多記載孔子言論或與弟子論對的文獻。這些簡帛文獻與傳世文獻存在着千絲萬縷的聯繫，涉及思想史、學術史、文獻學諸領域的重要問題，比如孔子與《周易》的關係、“十翼”的成書問題、孔子是否刪定《詩經》、《詩序》的作者等，一些已經辯了上千年的問題似乎有了解決的希望，各種“反思”也因此被人提了出來。零碎的材料足以在沉寂的水面激起千層浪。

但問題並沒有預想的那樣樂觀。大量戰國文獻的出土首先讓我們看到的是二千多年前活躍、豐富的思想，思想者的火花流光溢彩，他們曾書寫了千萬卷的簡冊，目前出土的雖只是冰山一角^④，但它已經令今天的人們驚訝不已，相繼出土的文獻還使原有的問

① 據《定縣 40 號漢墓出土竹簡簡介》（《文物》，1981 年第 8 期），“絕大部分內容散見於先秦和兩漢時期的一些著作中，特別是在《說苑》和《孔子家語》之內，但它比這些書保存了更多的較為古老的原始資料”。同期雜誌刊有《〈儒家者言〉釋文》。相關研究文章有李學勤《八角廊漢簡〈家語〉》、《竹簡〈家語〉與今本〈家語〉》（見其《失落的文明》，上海文藝出版社，1997 年），胡平生《阜陽雙古堆漢簡與〈孔子家語〉》（載《國學研究》第七卷）。目前的研究對於漢簡與《孔子家語》及《說苑》的關係存有不同看法。

② 崔述曾懷疑過《論語》相關章節為後儒竄入，但由於尊經尊孔的心理，他並未疑及全書。在二十世紀的疑古風潮中，張心激的《偽書通考》辨“偽書”千餘部。

③ 釋文見河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組：《定州漢墓竹簡〈論語〉》，文物出版社，1997 年。

④ 李零：“郭店是局部，而不是全體，在上博楚簡中，早期儒家的面貌比這複雜得多。更何況，我們就是把上博楚簡加上去，它反映的也還是局部。”見其《郭店楚簡校讀記》“前言”，北京大學出版社，2002 年。

題變得更為複雜。以前被大多數人所接受的觀念因為新文獻的出現而需改變，但分散的材料卻還不足以支撐新的理念^①；新材料暗示了問題的複雜性，但它們卻是破碎的，它們解決了一些問題，同時也搭建了一個更大的迷宮^②。在紛繁的材料面前，人們不能再以呆板的、直線的思維去思考和分析春秋以來的思想變革，而應以多元的眼光去打量二千多年前的那個時代；在注意各條塊間的區別的同時，不妨將它們視為一個整體的構成部件，它們各執大道之一端，互相鬥爭，也互為資源。在依據傳世文獻勾勒出來的學術脈絡之外，很多被忽略的東西隨着出土文獻的增加而逐漸浮出水面。

在馬王堆帛書出來之前，人們只知道《史記》、《漢書》所記載的易學傳承。通過對帛書《周易》的研究，發現它與田何一系的易學差別很大。儘管兩支易學所使用的文獻有重疊的地方，但兩者卻不太可能是歷時性發展的兩個點，共時性的可能性反而更大。通過對兩派易學的比較研究，對於田何一系易學和漢初易學也會有新的認識，比如田何一系易學對待占筮的態度，《繫辭》的成書過程等。帛書《易傳》還證明宋代歐陽修對“子曰”的懷疑並非全無道理，因為《繆和》、《昭力》兩篇中，經師的言論就

① 以古書體例為例，出土文獻固然證明了辨偽學的一些錯誤，但現在仍無法依靠這些材料去比前人更深入地描述古書的體例，或古書演變的過程。現在我們知道古書成書時間長，在漢代之前變化很大，但一旦進入具體研究，這些認識就很難具有指導性，研究者還是需要根據研究對象不斷地調整自己的認識，很多變化不能一概而論。參看寧鎮疆：《古書章次問題淺說：古書成書問題系列研究之一》，《新出土文獻與古代文明研究》，上海大學出版社，2004年。

② 目前的出土文獻提供了好幾種版本的《老子》，且時代不同，這似乎給研究者提供了幾個點，並可從這幾個點的比較研究中探得某些規律。但經過學者們的研究，很多問題仍然是智者見智，仁者見仁。因為不僅這些材料的背景仍然難以捉摸，而且它們之間的關係也是一個爭論不休的問題。

被稱為“子曰”，因為有具體的語境，所以讀者才不會認為這裏的“子曰”是“孔子曰”，如果將其中的某些話抽離這個語境，說話者就很容易被認為是孔子了^①。研究出土文獻必須以傳世文獻為起點，但也可將思路倒過來，站在出土文獻的角度去理解相關的傳世文獻。上博簡《孔子詩論》的出土使我們可以看到更為全面、更為系統的孔子詩學，雖然其中有些文字明顯不是出於孔子之口，但這並不影響它對於研究孔子詩教的價值。目前所見的《孔子詩論》完全不談“美刺”，也不將詩與史事相牽扯，很少涉及具體的歷史人物，除非詩作明文有據。《詩序》為什麼以“美刺說”貫通全篇呢？而且它還列出了幾乎所有詩作的寫作背景，甚至點明具體的史事和人物。兩種詩學的宗旨是不同的，《詩序》沿襲的是傳統官學的價值觀，是站在王官的角度來論詩，它的主要目的不在詩作的文學性，而在詩作之於政治的指導性；而楚簡則是以新興的儒學為解析理論，注重作品的文學性，以詩來反證自家的仁、義、禮、智、性、情等概念，它突破了具有官學特點的傳統詩學。此前，關於《詩經》之學，只知齊、魯、韓三家今文和《毛詩》，楚簡似乎與這四家都不同^②。《詩序》體例整齊，明顯有一套系統的詩學思想，而楚簡在詩學理論

① 李零先生認為其中的“子曰”不是經師言，應該是孔子說，見其《簡帛古書與學術源流》第244頁（三聯書店，2004年）。按《繆和》、《昭力》兩篇均為問答體，答話者是“先生”，現存文獻中孔門弟子很少這樣稱呼孔子，而且兩篇中的有些史事，如越王勾踐的一些史事，是孔子去世後的事情。孔子去世在哀公十六年，勾踐滅吳是哀公二十年之後的事。

② 《漢書·藝文志》：“漢興，魯申公為《詩》訓故，齊轅固、燕韓生皆為之傳。或取‘春秋’采雜說，咸非其本義。與不得已，魯最為近之。”也就是說，魯詩是有師傳的，而齊、韓兩家均是漢興之後輯錄而成，雖然都“非其本義”，但以淵源有自的魯詩為“最近”。《毛詩》與三家差異最大，楚簡少談史事、美刺，顯然與三家均不同類，與《毛詩》也截然有別。

上的成就說明《詩序》這樣的文獻的產生時間也不至於晚至漢代。這是將楚簡作為背景知識而應想到的問題。但新文獻並不能解決所有問題，特別是在其來源及其與傳世文獻的關係難以確定的情況下，利用它們去解決一些懸疑已久的老問題仍然很危險。

新文獻提供了一個思考問題的機遇，同時也布下了諸多陷阱，因為正如上文所說，它們是歷史遺留下的碎片，而且與我們已有知識系統之間的關係也不明朗，在這種情況下的研究工作需要特別地小心謹慎。帛書《易傳》中有些文字似乎使用了卦氣說，這似可說明漢易中的卦氣說其實早已有之^①；其中有的文字同樣出現在今本《說卦》中，這又似乎可說明《說卦》的錯簡問題^②。思考中的想象是不能避免的，但想象應建立在客觀的態度之上。在這種態度的指引下，研究者在理解出土文獻時應儘量避免成見，這裏所說的成見包括依賴傳世文獻所構造的知識系譜帶給研究者的影響。出土文獻帶來了許多新知識，正確地理解它們就應去除成見，深入對象的深層，多思考它“為什麼這樣”，而不是試圖說明“它應該怎樣”。比如帛書《繫辭》中的“太恒”和“馬”，它們是“太極”和“象”的誤寫的可能性較小，背後也許有深層的原因。還有，對異文的研究表明，它的情況非常複

① 相關討論參見劉大鈞《周易古義考》（《中國社會科學》，2002年第5期），帛書《易傳》裏的象數易學思想（《哲學研究》2001年第11期），井海明《簡論帛書〈易傳〉中的卦氣思想》（《大易集說》，巴蜀書社，2003年），梁韋弦《〈淮南子〉引〈易〉論〈易〉考義》（《吉林師範大學學報》人文社會科學版，2003年第2期）。

② 參見廖名春《〈周易·說卦傳〉錯簡說新考》，《周易研究》，1997年第2期。其實，《說卦》這類文獻本就是剪裁、編輯而成，各部分文字的來源不一定相同，其中的邏輯關係也不似後人寫文章那樣緊密。《說卦》的結構有點像《莊子·逍遙遊》等篇：第一部分是總論，後面的則是分論。《說卦》的第一章可以看作是總論，第二、三章則分別從爻、卦象的角度論述易卦的產生原理，第四章是補充前一章，第五章是八卦與方位，此後是其他物象，第一章之後的都可視作分論。

雜，常見的是同音或音近通假，除此以外還有錯別字以及因義理不同而產生的異文。所以，在研究出土文獻時，要將其與傳世文獻平等看待，雙手持平。不宜輕下孰優孰劣的簡單斷論，要深入認識造成異文的各種原因^①。當然，也不能迷信出土文獻，不能輕易地將所有出土文獻據為信史，它們也應接受科學的史料學的審查。至少有兩個因素提醒我們在使用出土文獻時應保持警惕。第一就是前文所說出土文獻的來源及其與傳世文獻之間的關係，第二就是我們對於戰國時期的思想和學術仍然知之甚少。以郭店簡為例，《老子》與大量儒家文獻在一個墓中被發現，這種現象反映了墓主的個人喜好還是當時儒道兩家之間的緊密聯繫？簡本《老子》與今本之間的關係也一直難有定論。這兩點是深入探討很多問題的基礎，失去這個基礎，有些探討就只能處在不斷推論的階段。再以禪讓問題為例。禪讓起於何派？孔子是否主張禪讓？這兩個問題一直存有爭論。楚簡中的《唐虞之道》、《子羔》涉及了禪讓問題，但這兩篇文獻並不能使前述問題明晰化。因為《唐虞之道》歸屬何種學派本身就是一個問題，有主張墨家的，也有主張儒家的；《子羔》與《論語》等文獻所反映的孔子思想存有衝突，它並不能充分證明孔子主張禪讓說。由於孔子授徒眾多，且孔門弟子是一個鬆散的團體，加之孔子在戰國時期聲名甚高，很多被冠以“孔子曰”、“子曰”的言論並不一定就是孔子所說，其中會有很多引用者自己的思想，甚至乾脆就是偽托的，

① 李學勤：“出土文獻固然是古本，但不一定什麼地方都勝於今傳本。今傳本每每是經過歷史上的學者整理校定，也會有許多優長。我們在研究中還是要比勘各本，兼收並取，才能做到持平無誤。”參見《論楚簡〈緇衣〉首句》，《中國古代文明研究》，華東師範大學出版社，2005年，第253頁。出土文獻與傳世文獻之間的很多異文並不是簡單的同音或音近通假就能說清的，在這背後可能還有編者的思想取向問題，字形的選擇應該也會受到編者對文章義理的理解的影響。

如同《莊子》中那些孔子言語。假聖賢之口以抒己見，這本是戰國時期的風氣，這種風氣之下出現的孔子言論與那些真出於孔子之口的言論混在一起，人們很難分辨。因此，對於出土文獻，研究者並不能輕信，它們與傳世文獻一樣需要接受史料學的審查。

二、考證古書年代方法的思考

隨着大量古書的出土，古書的成書及其年代問題成為了討論熱點，許多研究者也希望能借助出土文獻解決一些古書的年代問題，但幾番討論過後，先前不能解決的問題還是不能解決，懸疑仍然是懸疑。出現這種情況大半是因為現有的材料仍難能滿足研究方法的需要。經過長時間的摸索，研究古書的年代已經有了一些行之已久的方法，但這些方法所需的前提條件總是不夠清晰，而所能掌握的材料也不足以支撐結論。

（一）

考察古書年代，首先就須正確認識古書體例，這也是所有研究方法必須的前提條件。關於古書體例的論述，以余嘉錫先生最為精要，其《古書通例》精研覃思，由博反約，讀來字字可貴，至今仍是研究古書體例的必讀之作。李零先生曾在《古書通例》的基礎上將古書體例的特點歸納為以下幾點：

- ①古書不題撰人。
- ②古書多無大題，而以種類名、氏名及篇數、字數稱之。
- ③古書多以單篇流行，篇題本身就是書題。

- ④篇數較多的古書多帶有叢編性質。
- ⑤古書往往分合無定。
- ⑥古書多經後人整理。
- ⑦古書多經後人附益和增飾。
- ⑧古人著作之義強調“意”勝於“言”、“言”勝於“筆”^①。

李零先生結合出土簡帛書籍論證了以上八點。此文作於 1988 年，在過去的十幾年中，又有幾批重要簡帛書籍重見天日或公開發表。從這些書籍來看，以上八點仍可視為不刊之論。在郭店楚簡、上博館藏戰國竹簡所見幾十種古書中，有題名的僅為少數篇章。以目前所見戰國簡冊論，單篇占絕大多數，且篇幅一般不大，製為竹簡後便於攜帶。最可喜的是，目前已發現幾部在不同地點、不同時間書寫的簡帛古書，取之互相比較，可使後人得以察其流變，深入研究古書體例。郭店簡和馬王堆帛書中都有《老子》和《五行》、郭店簡與上博簡皆見《性情論》和《緇衣》。從以上幾篇出於不同地點的古書來看，儘管一部古書其主體思想不會有大變，但其文句卻具極大的變動性。一部古書從初具雛形到基本定形，參與其間的人很多，時間也很長。又由於古書多口耳相傳，當一部書以文字形式書於簡冊時，往往強調“意”的準確性（這個準確性又帶有主觀理解），不會字字拘泥（將語言轉寫為文字，本就有個“書不盡言，言不盡意”的問題）。除了口耳相傳，這中間恐怕還有一個記憶的問題。因為人類的記憶與理解時常同步發生，當一個人將其記憶已久的東西付之書簡時，其間難免摻入個人的理解。所以說：

① 李零：《出土發現與古書年代的再認識》，載《李零自選集》，廣西師範大學出版社，1998 年。

先秦古書也像後世文集，往往是由後人搜集整理而成。但這個過程還要複雜得多。古書從思想醞釀，到口授筆錄，到整齊章句，到分篇定名，到結集成書，是一個長過程。它在學派內部的傳習過程中經眾人之手陸續完成，往往因所聞所錄各異，加以整理方式的不同，形成各種傳本，有時還附以各種參考資料和心得體會（筆記、注釋、學案、傳狀），老師的東西和學生的東西並不能分得那麼清楚^①。

余氏《古書通例》有“辨附益”一卷，其文從“古書皆不手著”出發，列出五種情況：“編書之人記其平生行事附入本書，如後人文集附列傳、行狀、碑誌之類也”；“古書中有記載古事、古言者，此或其人平日所誦說，弟子熟聞而筆記之，或是讀書時之劄記，後人錄之以為書也”等^②。每一條均以古書驗之，言之鑿鑿。

研究古書，辨清其體例，是第一步工作。在研究古書年代時，必須時刻心懷古書體例，如不顧及於此，具體論述中極易陷入古人所設的迷宮，輕者茫茫然不知所處，重者沾沾自喜，自以為已得古人心意，其實大謬。

（二）

對於考證古書年代的方法，前人曾有總結和批判。梁啟超曾著《古書真偽及其年代》，對考證古書年代的方法有較為系統的說明，只是此書未將辨別偽書與考證古書年代的方法截然分開，

① 李零：《出土發現與古書年代的再認識》，載《李零自選集》，廣西師範大學出版社，1998年。

② 余嘉錫：《古書通例》卷四，上海古籍出版社，2001年。

而是以前者為主，後者雜列其間^①。如該書第四章論以“文體”辨真偽和年代的部分：

這是辨偽書最主要的標準。因為每一時代的文體各有不同，只要稍加留心便可分別。即使甲時代的人模仿乙時代的文章，在行的人終可看出……這種用文體辨真偽或年代的工作，在辨偽學中很發達……^②

在這本小書中，梁啟超先生將辨別偽書及其年代的方法共分為兩大類：一是從傳授統緒上辨別，一是從文義內容上辨別。前者有八種方法，後者有五種方法。由於辨偽學對於古書體例關注不多，以致其理論有許多缺陷，但《古書真偽及其年代》一書有關考證古書年代方法的論述仍具價值。筆者試圖在此書的基礎上，將考證古書年代的方法分為以下四種：考證人物和史事的方法、思想史的方法、文獻學的方法、語言文字學和文學的方法。下文試一一論之：

(1) 考證人物、史事的方法 以書中所見人物、史事推論古書的成書年代，這是考證古書年代的基本方法。先秦秦漢古書往往載有許多人物和史事，其中若載有明晰可考者，可以用它們來考證古書年代。馬王堆帛書《繆和》、《昭力》兩篇載有十多條春秋戰國之際的史事，其中很多又見載於《史記》、《國語》等

① 其實在辨偽學中，考證古書年代是主要途徑之一，所以梁氏並未將兩者分開。

② 梁啟超：《古書真偽及其年代》，中華書局，1955年，第57—58頁。該書其實是梁啟超的講課記錄，由周傳儒、吳其昌、姚名達三人筆錄而成。以文體辨年代的方法頗為胡適等人所詬病，上世紀三十年代胡適曾作《評論近人考據〈老子〉年代的方法》一文批評以文體辨年代的方法。張福慶則著有《對錢穆先生‘從文章的體裁和修辭上考察〈老子〉成書年代’的意見》，兩文共見《古史辨》第六冊，羅根澤編，上海古籍出版社，1982年。

書，內容大體相同而文字稍異。研究者可據其中所載史事的下限推測兩篇帛書的大致年代。

當然，此法也有不足之處。因為一篇作品所載史事肯定得有其下限，下限定在何年何月，似乎完全取決於作者的意願，並沒有規律可尋。他可以取身近之事，也可以取百年之前，甚至更久遠的事情。因此，依靠史事來考證古書年代在邏輯上無疑存在一定的缺陷。對於出土文獻來說，若能補充考古學的證據，則能加以彌縫。從古書體例的角度看，在考證史事時，不能過於苛細。古人著書“以立意為宗”，特別是論理之作，在具體史事上不像後世那麼講究，在時間、地點、過程上常會有誤差。因此，有些古書縱然載有史事，取之與他書對比，仍令人茫然。帛書《二三子問》載有晉厲公饑而不得食之事，但其記錄與《左傳》在地點、具體過程上均不同，而與《公羊傳》所載略同：

孔子曰：昔者晉厲公路其國，無（燕）其地，出田七月不歸，民反諸雲夢，無車而獨行，□□□□□公□□□□□□□□
□□□饑（？）不得食（六）月，此“其刑屋（渥）”也。

晉厲公被弑之事又見載於《左傳·成公十八年》：“十八年春王正月庚申，晉欒書、中行偃使程滑弑厲公。”楊伯峻注：“《晉語六》、《呂氏春秋·驕恣篇》、《淮南子·人間訓》皆謂欒書、荀偃幽囚晉厲公於匠麗氏，三月而殺之。以《左傳》考之，晉厲公十七年十二月被執，中歷閏月，十八年正月被殺，正歷時三月。《晉世家》云‘厲公囚六日死’，與諸家均不合。”《春秋公羊傳》杜注則云“晉厲公見餓”。《二三子問》所載之諸要素與

《左傳》等均異，很有可能有不確之處^①。在這種情況下，很難利用這條史事去考證《二三子問》的年代。再有，從郭店簡與今本《緇衣》的比較來看，古書所引用的材料常有被增刪的可能性。今本《緇衣》第25章：

子曰：“南人有言曰：‘人而無恒，不可以為卜、筮。’古之遺言與？龜筮猶不能知也，而況於人乎！《詩》云：‘我龜既厭，不我告猶。’《兌命》曰：‘爵無及惡德，民立而正事。’‘純而祭祀，是為不敬。事煩則亂，事神則難。’《易》曰：‘不恒其德，或承之羞。’‘恒其德，貞婦人吉，夫子凶。’”

在郭店楚簡《緇衣》中，並不引《兌命》和《周易》，這兩則引文可能是後人添加，或是不同傳本之間的差異。不管怎樣，作為論據的引文會因版本相異而發生變化，這個現象應予以充分注意。以此推論，古書所引史事可能也會有類似情形，傳授者可能會根據個人理解增刪，甚至更改史事或其中的相關要素。

以上都是針對論理性古書而論，若是記事性質的史書，以史事來判斷其年代當然很合邏輯。雲夢秦簡中有《編年記》，是一部編年體的史書，以其所記史事下限可以判斷出此書年代。

（2）思想史的方法 根據目前情況，這種方法可以有以下兩種角度：一是考證古書中的中心思想，二是考證古書所用概念。

研究者通過剖析古書的中心思想，進而為其在思想史上找到

① 帛書《二三子問》所引這條史料說明古人在立說之時，對於所引史事往往取其意，而不究其實。而對所引《詩》、《書》等經典則不能作如是觀。

一個合適的位置，然後憑此對其年代作大致判斷。這種方法在研究中頗受學者倚重，也是考證古書年代時最應着力的地方之一。運用此法需在兩個基本前提之下進行：首先要有一條儘可能明晰的思想史發展綫索，其次是要深入分析研究對象的主體思想，在文本分析上作足功夫，但不可糾纏於枝葉。前者不言而喻，後者主要是考慮到古書的體例。因為一部古書往往在經歷很長時間後纔有相對穩定的本子，其間會有很多人參與，因此，它的主體思想雖不會大變，但在細枝末葉上也許會留有不同時代的“痕跡”，如果過分關注書中的這類“痕跡”，論證結果就會顯得牽強。如李鏡池在論證《彖傳》約成於“秦火之後到漢初”時，曾舉《革·彖傳》為證：

在這裏它提出政治革命，“革”卦《彖傳》說：“天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人。”湯武革命思想本於孟子……這種說法，很可能是在焚書坑儒之後儒家對秦始皇和秦朝政治提出來的反對意見……^①

以湯武革命思想與秦之暴政相比附，這就有點臆測了^②。這也許不是一個最好的例子，但已足以說明問題。

依據事物的邏輯關係，如反對者當晚於被反對者，也可以推測古書的成書年代。有些學者在判斷古書年代時，大膽地利用了

① 李鏡池：《周易探源》，中華書局，1978年，第342頁。

② 此例還涉及另一個問題，李氏書中喜用《易傳》思想與秦漢之際的時代背景相牽附，以此證明《易傳》之思想有因有源。其實，各個時代的問題本就有相似之處，緣此而生的思想也就會相似。在秦的暴政之下，人們會有革命思想，那孟子又遭受了什麼暴政而使其萌生革命思想呢？孟子有革命思想，其同時代的人當會受其影響，不必一定要等到秦始皇施暴之時。以一書的思想與一定的歷史時代相套，然後得出此書年代，這是一種很主觀的方法。

這種邏輯。但面對先秦古書，這種邏輯推理有時卻會造成極大的誤差。《古書真偽及其年代》中有這麼一段話：

又如老子拚命攻擊仁義，更有意思，孔子以前無人注意“仁”的重要，自孔子始以“仁”為人格最高的標準，和“智”、“勇”對舉。孟子以前，無人同時言“仁義”，自孟子始以“義”和“仁”同等的看待，作人格的標準。孔子最大的功勞就在發明“仁”字，孟子最大的功勞就在發明“義”字，自此以後，一般人始知仁義的重要。《老子》倘使是孔子前輩老聃作的，那時孔子也許還未提倡“仁”字，孟子還沒有出世，“義”字也還沒有要稱用，那麼老子攻擊“仁義”，不是“無的放矢”麼？從這上，我們可以斷定老子不但出於孔子之後，而且更在孟子後。還有，老子有句“不尚賢，使民不爭”的話，“尚賢”乃是墨家的口號，墨家發生在孔子之後，這也是老子晚出的小小證據，和上面同一理由。說到仁義二字，又想起《繫辭》曾說：“立人之道曰仁與義”，仁義對舉，始自孟子，前面已講過，那麼，《繫辭》是孟子以後的人作的，也可以由此斷定^①。

表面看來，此番言論極富雄辯。但是，當年就有人作文指出了上引文字在書證上的錯誤^②。假如梁啟超能看到郭店楚簡，他也許會改變看法。李學勤先生認為：“包山一、二號墓及郭店一號墓估計都不晚於公元前三〇〇年”，“《孟子》七篇是孟子晚年撰

① 梁啟超：《古書真偽及其年代》第64—65頁。

② 張煦：《梁任公提訴老子時代一案判決書》，見羅根澤編《古史辨》（四），上海古籍出版社，1982年。

作的，故而郭店竹簡典籍均早於《孟子》的成書”^①。因此，梁氏的判斷就很值得商榷了。再說《繫辭》，帛書《要》篇云：“又（有）人道焉，不可以父子君臣夫婦先後盡稱也，故要之以上下。”^②這裏以上下說人道，並不以仁義。雖然《易之義》還是仁義對舉，但這裏是不是也存在與《老子》類似的情況呢？即以仁義賅人道是後人的篡改，或是不同版本所致？兩種可能性都是存在的。在考證古書年代的過程中，一些看似有理有據的話，一旦與古書體例結合，其中不妥的地方也就明顯了。古書在定型之前，具有相當強的變動性和開放性；同時代的書會有版本上的差異；晚出的思想、術語很容易滲入早出的作品當中。再加之古代思想史上的很多問題並沒有完全明瞭，所以“反對者”與“被反對者”之間的關係實在難以辨清。

有時，追溯古書思想也不能廓清疑雲，甚至有誤入歧途的危險。就先秦思想史來說，大體的發展綫索雖已呈現，但對於諸多轉捩、承接之處的細節，人們掌握得很少，或存有爭議。加之古書言辭古奧，研究者對同一句話的理解又易生異議。因此，一些問題看似簡單，卻能使人們聚訟千百年而無有共識。再者，有時還必須兼顧一個思想家或一部作品應有其個性，它並不一定與時代緊密合拍，或超越或滯後，或兩者並存，這都是誤導研究者的迷魂陣^③。在考證古書的年代時，這些問題都是需要時刻注意的。

考察古書中所用的重要概念也可以察知其大致年代。在先秦

① 李學勤：《先秦儒家著作的重大發現》，載《中國哲學》第二十輯，遼寧教育出版社，2000年。

② 陳鼓應主編：《道家文化研究》第三輯，上海古籍出版社，1993年，第435頁。

③ 前引胡適文曾對“思想綫索”的方法有批評。

思想史上，很多概念的產生、發展都有一定的時代性，如陰陽、五行這兩個概念，所以在論述《易傳》的成書年代時，研究者就比較注重書中概念的運用。運用概念或術語來斷代，首要的任務就是依據大量文獻，理清其發展歷程，整理出它的內涵與外延所發生的變化。如不能做到這點，就不能妄用古書中的相關概念與術語去作進一步的研究，否則就容易形成循環論證。

(3) 文獻學的方法 面對一部古書，如欲知其年代，最直接、最簡單的方法就是翻檢歷代目錄。這對於那些見載於目錄，且書名、卷帙未曾變化或大變的書籍，當然簡單易行。如果上述要素有了變化，或根本不見載於歷代目錄，那麼，下一步的工作就是必要的了。

看看古書中的文句是否被引用，或其他古書是否有與之類似或思想相類的文句，然後將它們置於同一個標準下作細緻比較，最後就可以推測古書的年代了。在這項工作中，選取一個為大多數人所認同的評判標準是最重要的，否則就會言人人殊，甚至變成無頭公案。事實上，在研究中，人們恰恰沒有這樣的一個標準。如：有些研究者認為文字粗疏的段落要早於文字細密者——事物總有一個從粗到精的發展過程，這是合乎情理的事；另有研究者卻認為文字粗疏的段落抄錄自文字細密者——因為是抄錄，所以首尾不貫，意氣飄浮，這也在情理之中。此外，作為參照的古籍自身也可能存在一些糾葛，參照系本身的不確定因素無疑使問題變得更為複雜。眾多學者關於《樂記》與《繫辭》之關係的討論最能說明上述困境。李學勤先生認為：

《繫辭》的凝練，一氣呵成，《樂記》則顯得分散而拖

沓，因此兩者同出一源是不大可能的，只能是《樂記》沿襲和包容了《繫辭》的文句。細讀《繫辭》該段，邏輯的層次分明嚴整，其根本思想乃是天地的自然規律同《易》理的一致。文章前半部分，即“變化見矣”以前，直接以自然與《易》對照，從天地自然的卑高、動靜、類居群分，引導出《易》之有乾坤、貴賤、剛柔、吉凶……

《樂記》對應的一段，文句儘管類似，思想卻有所不同……總之，《樂記》的文字確是勉強生硬，這只能是有意套用《繫辭》而造成的。

《樂記》沿襲《繫辭》的地方還不止於此。例如十一篇中的《樂象》有：“是故清明象天，廣大象地，終始象四時，周還象風雨。”……這都有《易傳》的意味。可以斷言，作者是熟習《易傳》的，在他執筆寫作時，《繫辭》的思想和文句不知不覺間便從筆尖流露出來了^①。

主張《繫辭》成於《孟子》之後的朱伯崑先生則持相反意見：

《樂記》中的哪些章節，取之於《公孫尼子》，為公孫尼子本人所作，已不可考。《漢書·藝文志》說：“武帝時，河間獻王好儒，與毛生等共采周官及諸子言樂事者以作《樂記》。”又說：“劉向校書，得《樂記》二十三篇。”今本《樂記》就是劉向所校二十三篇中的一部分。可見，今本《樂記》並非只是公孫尼子一家的著述……總之，據今本《樂記》，推斷《繫辭》為戰國前期的作品，在孟子和商鞅

^① 李學勤：《周易溯源》，巴蜀書社，2006年，第108—109頁。

前已經形成，其證據是不充分的^①。

金春峰先生補充了朱說：

上傳第一章：“天尊地卑，乾坤定矣……”係抄公孫尼子《樂記》……可以補充的是，從義理分析……《樂記》以天地之別與和講禮與樂，還有好幾段類似的論述。故以《樂記》而言，上面那樣的話，是它的基本思想、根本理論；而《繫辭》因其本身的記編和引述性質，它的每章節都源於顯非同一而是不同的文化與理論背景，故兩者相比，自然《繫辭》摘抄或改編《樂記》的可能性，比後者摘引或改編前者的可能性要大^②。

雙方各執一端，都有一定的道理。針對此類情況，有論者提出如下看法：

目前在古書年代學及古書成書的研究中，我們往往把類似《家語》這種經過整理的文章學上的優與版本學上的優混為一談，簡單地以文章學上的優來論定版本學上的早出，是非常危險的^③。

筆者上引的例子只是局部之間的比較，如擴及全局則問題應更為複雜。文章之優劣與版本之早晚很難有必然的對應關係，在有些時候，早出的本子在文章上會勝於晚出的本子。今本《緇衣》第十四章：

① 朱伯崑：《易學哲學史》（第一冊）第49—50頁。

② 金春峰：《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，中國言實出版社，2004年，第76—77頁。

③ 寧鎮疆：《由〈民之父母〉與定州、阜陽相關簡牘再說〈家語〉的性質及成書》，載《上海博物館藏戰國楚竹書研究續編》，上海書店出版社，2004年。

子曰：大臣不親，百姓不寧，則忠敬不足，而富貴已過也。大臣不治，而邇臣比矣。故大臣不可不敬也，是民之表也；邇臣不可不慎也，是民之道也。君毋以小謀大，毋以遠言近，毋以內圖外，則大臣不怨，邇臣不疾，而遠臣不蔽矣……

郭店楚簡《緇衣》作：

子曰：大臣之不親也，則忠敬不足，而富貴已過也。邦家之不寧也，則大臣不治，而褻臣托也。此以大臣不可不敬，民之蒞也。故君不與小謀大，則大臣不怨……^①

今本由於插入“邇臣”等內容，文字比不上簡本的緊湊成形；簡本雖沒有明言“邇臣”，但實已涵括此義。因此，就此章而言，簡本不僅文章簡潔明快，且義理深遠，而今本在層次上稍顯雜亂，它的簡單闡發又導致在義理上遜於簡本。反之，由於今本經過了後人的整理、校注，它的文章優於早出的本子，也是常有的事。

（4）語言學、文字學和文學的方法 這類方法一般根據古漢語辭彙或用字的時代特性對古書年代作出判斷，或從文體或修辭學的角度斷代，此法前文已有涉及，此處不論。

學者運用得較多的是依據文中出現的雙音詞來說明研究對象的相對晚出，如“仁義”、“性命”、“精白”等等。根據對簡帛、典籍之間異文的研究，“總起來看，簡帛書多用單音詞，傳世本多用雙音詞”，研究者還認為：

^① 李零：《郭店楚簡校讀記》第62頁。

今本《論語·述而》：“君子坦蕩蕩，小人長戚戚。”簡本《論語》作“君子𡗗蕩，小人長戚”。《經典釋文·論語音義》注“坦蕩蕩”云：“魯讀‘坦蕩’為‘坦湯’，今從古。”據李海霞《先秦的 ABB 式形容詞組》一文考察，先秦典籍中的 35 個 ABB 式形容詞，除“坦蕩蕩”和“糾縵縵”外，全都出自楚辭。而“糾縵縵”出自《尚書大傳》，尚不能確定是先秦之語。現在據漢簡異文和古注，我們也可把“坦蕩蕩”排除在先秦 ABB 式之外^①。

因此，如果文章中存有 ABB 式形容詞組，可以據此推測它可能成於秦漢或在漢以後經過整理。

利用字詞在習慣表達上的時代性，也可以對古書的年代作出估計。如有學者認為郭店楚簡《老子》用“亡”表示“有無”的“無”就透露了一定的時代信息：

“亡”和“无”，意義相同，但簡本基本用“亡”而不用“无”，對我們認識簡本的時代也許會有所幫助。根據劉翔先生的考察，“无”字雖然在甲骨文就已經出現，但表示“有無”之“無”意義的，主要是“亡”字，而不是“无”字。到了戰國末年，“亡”、“无”分家，“亡”專指“逃亡”、“死亡”，“无”專指“有無”之“無”。在龐樸先生看來，秦以前尚沒有“无”字，表示“有無”之“無”的，是“亡”和“無”。“无”字，是否像龐先生所說，出現得那麼晚，尚需討論。但他肯定，起先表示“有無”之

① 吳辛丑：《簡帛典籍異文研究》，中山大學出版社，2002 年，第 69 頁。

“無”的是“亡”，則可信。據上所說，簡本用“亡”，而不用“无”，說明簡本時代比較早^①。

一般來說，辭彙用法的變化較為緩慢，因此，利用這種方法只能取得一個寬泛的時間範圍，進一步的研究還得依賴其他手段。

由於古書的形成過程極為複雜，往往經歷過一段漫長的時間，在這個過程中，晚出辭彙有可能滲入早出作品。此外，語言學、文學的方法又最容易將後人看法攙雜進去，以致出現錯誤。因為，很多語法、文學規律是後人依據有限的文獻歸納出來的，只是對普遍現象的總結，不具有絕對性。上引書所引用的異文文例中，就有簡帛本用雙音詞，而傳世本用單音詞的兩個例證^②。也就是說，古人行文未必字字句句合於後人總結出來的語法或文學的發展規律，更何況後人的歸納時有疏漏。因此，利用語言學、文字學和文學的方法考證古書年代只能作為一種輔助手段，不可過於依賴。

（三）

以上四種方法在內涵、外延上也許不夠嚴密，但已能大致包括所有考證古書年代的方法。這四類方法既有由客觀條件或研究對象的複雜所引致的不足，也有方法本身的缺陷。客觀條件是指占有的材料還不夠，對先秦思想、學術的流變研究得還不夠，特別是對古書體例、古書的形成過程、春秋戰國時期思想的傳承形式，現有的知識都是很欠缺的。上述的討論已經表明研究古書的

① 王中江：《郭店竹簡〈老子〉略說》，載《中國哲學》第二十輯，遼寧教育出版社，2000年。

② 前揭吳辛丑書，第68頁。

年代經常會面臨前提遭質疑的危險，由於前提條件的不穩定，許多學者對文獻成書年代的討論都缺乏堅實的證據，得出的結論大多是基於一個又一個或然性的推論。總之，筆者認為在大多數情況下，深入討論古書年代的時機並不成熟，鑒於這種情況，本書並沒有過多地討論各篇文獻的成書年代，與之相關的作者問題也暫且擱置。

參考文獻

- 《商君書》，（戰國）商鞅著，《諸子集成》本，上海書店，1986年。
- 《韓非子》，（戰國）韓非子著，《諸子集成》本，上海書店，1986年。
- 《周易正義》，（唐）孔穎達撰，《十三經注疏》本，上海古籍出版社，1997年。
- 《春秋左傳正義》，（唐）孔穎達撰，《十三經注疏》本，上海古籍出版社，1997年。
- 《周易集解》，（唐）李鼎祚撰，九州出版社，2003年。
- 《易童子問》，（宋）歐陽修著，文淵閣《四庫全書》本。
- 《周易述》，（清）惠棟著，《清經解》本，上海書店，1988年。
- 《易圖略》，（清）焦循著，《清經解》本，上海書店，1988年。
- 《易圖明辨》，（清）胡渭著，《清經解續編》本，上海書店，1988年。
- 《周易折中》，（清）李光地撰，巴蜀書社，1998年。
- 《易漢學考》，（清）吳翊寅著，《續修四庫全書》本，上海古籍出版社，2001年。
- 《毛詩傳箋通釋》，（清）馬瑞辰撰，《十三經清人注疏》本，中華書局，1989年。
- 《經典釋文》，（唐）陸德明撰，中華書局，1983年。
- 《四書章句集注》，（宋）朱熹撰，《新編諸子集成》本，中華書局，1983年。
- 《周易本義》，（宋）朱熹撰，文淵閣《四庫全書》本。
- 《經義述聞》，（清）王引之著，江蘇古籍出版社，2000年。

- 《墨子閒詁》，（清）孫詒讓撰，《諸子集成》本，上海書店，1986年。
- 《荀子集解》，（清）王先謙撰，《諸子集成》本，上海書店，1986年。
- 《春秋左傳注》（修訂本），楊伯峻撰，中華書局，1990年。
- 《國語集解》，徐元誥撰，中華書局，2002年。
- 《史記》，（漢）司馬遷著，中華書局，1959年。
- 《史記會注考證》，（日本）瀧川資言撰，北嶽文藝出版社，1998年。
- 《漢書》，（漢）班固著，中華書局，1962年。
- 《晉書》，（唐）房玄齡等著，中華書局，1974年。
- 《禮記集解》，（清）孫希旦撰，《十三經清人注疏》本，中華書局，1989年。
- 《大戴禮記解詁》，（清）王聘珍撰，《十三經清人注疏》本，中華書局，1983年。
- 《說文解字注》，（清）段玉裁撰，上海古籍出版社，1988年。
- 《經學通論》，皮錫瑞著，中華書局，1954年。
- 《觀堂集林》，王國維著，中華書局，1959年。
- 《中國經學史》，馬宗霍著，上海書店，1984年。
- 《中國通史簡編》，范文瀾著，人民出版社，1949年。
- 《周予同經學史論著選集》，周予同著，上海人民出版社，1983年。
- 《先秦諸子繫年》，錢穆著，河北教育出版社，2002年。
- 《兩漢經學今古文平議》，錢穆著，商務印書館，2001年。
- 《失落的文明》，李學勤著，上海文藝出版社，1997年。
- 《中國古代文明研究》，李學勤著，華東師範大學出版社，2005年。
- 《周易溯源》，李學勤著，巴蜀書社，2006年。
- 《古文獻論叢》，李學勤著，上海遠東出版社，1996年。
- 《簡帛佚籍與學術史》，李學勤著，江西教育出版社，2001年。
- 《郭店楚簡校讀記》，李零著，北京大學出版社，2002年。
- 《李零自選集》，李零著，廣西師範大學出版社，1998年。
- 《簡帛古書與學術源流》，李零著，三聯書店，2004年。
- 《中國方術考》及《續考》，李零著，東方出版社，2001年。

《上博楚簡三篇校讀記》，李零著，（臺灣）萬卷樓圖書有限公司，2002年。

《余嘉錫說文獻學》，余嘉錫著，上海古籍出版社，2001年。

《古書真偽及其年代》，梁啟超著，中華書局，1955年。

《古史辨》第三冊，顧頡剛主編，上海古籍出版社，1982年。

《古史辨》第四冊，羅根澤主編，上海古籍出版社，1982年。

《古史辨》第六冊，羅根澤主編，上海古籍出版社，1982年。

《周易探源》，李鏡池著，中華書局，1978年。

《周易與莊子研究》，聞一多著，聞一多學術文鈔本，巴蜀書社，2003年。

《道家文化研究》第三輯，陳鼓應主編，上海古籍出版社，1993年。

《道家文化研究》第六輯，陳鼓應主編，上海古籍出版社，1995年。

《道家文化研究》第十八輯，陳鼓應主編，三聯書店，2000年。

《易傳與道家思想》，陳鼓應著，三聯書店，1996年。

《易學哲學史》，朱伯崑著，北京大學出版社，1986年。

《簡帛典籍異文研究》，吳辛丑著，中山大學出版社，2002年。

《張政烺文史論集》，張政烺著，中華書局，2004年。

《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，金春峰著，中國言實出版社，2004年。

《易傳的形成及其思想》，戴璉璋著，（臺灣）文津出版社，1989年。

《周易大傳今注》，高亨著，齊魯書社，1979年。

《周易雜論》，高亨著，齊魯書社，1998年。

《周易概論》，劉大鈞著，齊魯書社，1986年。

《周易集解撰疏》，（清）李道平撰，《十三經清人注疏》本，中華書局，1994年。

《二十世紀中國易學史》，楊慶中著，人民出版社，2000年。

《易學考論》，梁韋弦著，黑龍江人民出版社，2005年。

《周易學說》，馬振彪撰，花城出版社，2002年。

《國際易學研究》第一輯，朱伯崑主編，華夏出版社，1995年。

《國際易學研究》第四輯，朱伯崑主編，華夏出版社，1998年。

- 《國際易學研究》第五輯，朱伯崑主編，華夏出版社，1999年。
- 《焦氏雕菰樓易學研究》，賴貴三著，（臺灣）里仁書局，1994年。
- 《〈周易〉經傳與易學史新論》，廖名春著，齊魯書社，2001年。
- 《帛書周易校釋》，鄧球柏撰，湖南人民出版社，2002年。
- 《帛書周易注釋》，張立文撰，中州古籍出版社，1992年。
- 《先秦諸子雜考》，金德建著，中州書畫社，1982年。
- 《帛書周易研究》，邢文著，人民出版社，1997年。
- 《中國思想史論集》，徐復觀著，（臺灣）學生書局，1993年。
- 《中國人性論史》，徐復觀著，上海三聯書店，2002年。
- 《中國思想史論集續編》，徐復觀著，上海書店出版社，2004年。
- 《易圖考》，李申著，北京大學出版社，2001年。
- 《古書虛字集釋》，裴學海撰，中華書局，1954年。
- 《故訓匯纂》，宗福邦、陳世饒、蕭海波主編，商務印書館，2003年。
- 《通假字匯釋》，馮其庸、鄧安生撰著，北京大學出版社，2006年。
- 《周易辭典》（修訂本），張善文撰，中國大百科全書出版社，2005年。
- 《饒宗頤二十世紀學術文集》，饒宗頤著，（臺灣）新文豐出版股份有限公司，2003年。
- 《文言複式虛詞》，楚永安撰，中國人民大學出版社，1986年。
- 《中國古代思想史論》，李澤厚著，安徽文藝出版社，1999年。
- 《郭店楚簡文字編》，張守節撰，文物出版社，2000年。
- 《新出土文獻與古代文明研究》，謝維揚、朱淵清主編，上海大學出版社，2004年。
- 《古史辨》第七冊，呂思勉、童書業主編，海南出版社，2005年。
- 《簡帛研究譯叢》第一輯，中國社會科學研究院簡帛研究中心主編，湖南出版社，1996年。
- 《定縣漢墓竹簡〈論語〉》，定州漢墓竹簡整理小組主編，文物出版社，1997年。
- 《周易譯注》，黃壽祺、張善文撰，上海古籍出版社，1989年。
- 《簡帛研究》第二輯，李學勤主編，法律出版社，1996年。

《馬王堆漢墓帛書〈黃帝書〉箋證》，魏啟鵬著，中華書局，2004年。

《周易講座》，金景芳著，廣西師範大學出版社，2005年。

《出土文獻研究》第三輯，中國文物研究所編，中華書局，1998年。